ROMANO GUARDINI



L'essenza del cristianesimo

MORCELLIANA

OPERE DI ROMANO GUARDINI

ROMANO GUARDINI

L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

MORCELLIANA

Titolo originale dell'opera:
Das Wesen des Christentums

Traduzione di Manfredo Baronchelli



Nona edizione: maggio 2003

www.morcelliana.com

ISBN 88-372-1502-9

Tipografia Camuna S.p.A. - Filiale di Brescia, Via A. Soldini 25

CAPITOLO PRIMO

LA QUESTIONE

Nello svolgersi della vita cristiana c'è il tempo durante il quale il credente è cristiano spontaneamente. Essere cristiano significa per lui la stessa cosa che essere credente, anzi essere pio semplicemente. Il cristianesimo forma senz'altro tutto il suo mondo religioso e tutte le questioni sorgono nel suo ambito. Così fu in linea generale per la collettività occidentale durante il Medioevo e ancora per i singoli fin tanto che essi crescono in un'atmosfera cristiana unitaria. In seguito però il cristiano avverte che ci sono anche altre possibilità religiose. Il credente finora senza dubbi, comincia a domandarsi dove stia la verità. Egli confronta, giudica e si sente spinto a una decisione.

In questo prendere coscienza e prendere posizione assume importanza decisiva la questione dove stia quello ch'è peculiare del cristianesimo. Che cosa costituisce la qualità particolare solo a esso propria, in virtù della quale il cristianesimo si fonda in se stesso e si distingue da altre possibilità religiose?

Nella misura in cui la connessione immediata con la realtà cristiana si allenta e altre possibilità non solo vengono considerate, ma vengono anche interiormente avvertite, la questione si fa sempre più urgente.

Il problema relativo all'«essenza» del cristianesimo

è stato risolto in diverse maniere. Si è detto che tale essenza consiste nel fatto che la personalità individuale viene ad occupare il punto centrale della coscienza religiosa; che Dio si manifesta come Padre e il singolo sta dinanzi a lui in un rapporto di pura immediatezza; che l'amore del prossimo diventa il valore decisivo e simili, - fino ai tentativi di dimostrare il cristianesimo come la religione perfetta, semplicemente perché esso sarebbe al massimo conforme alla ragione, conterrebbe la moralità più pura e si accorderebbe nel modo migliore con le esigenze della natura.

Queste risposte sono tutte errate; innanzi tutto perché esse limitano la libera pienezza della totalità cristiana a favore di un particolare momento, che, per motivi diversi, viene sentito come il più importante. Quanto poco esse siano soddisfacenti emerge già da questo, che è quasi sempre possibile contrapporre ad esse altre soluzioni altrettanto sostenibili e naturalmente altrettanto insoddisfacenti. Così si può dire con fondati motivi che il nucleo del cristianesimo consiste nella scoperta della comunità religiosa, del «noi» inteso religiosamente, anzi addirittura della totalità sovraindividuale; che esso manifesta la inaccessibilità di Dio e quindi è senz'altro la religione di un mediatore; che mediante il primato dell'amore per Dio elimina il diretto amore del prossimo e così via, - fino alle affermazioni secondo cui esso sarebbe quella religione che nel modo più radicale contesta le pretese della ragione, nega il primato della morale e suggerisce alla natura di accogliere quello che nell'intimo le è contrario.

Quelle risposte però sono false anche per questo - e qui sta l'elemento decisivo -, che sono date nella forma di astratta definizione, che riducono il loro «oggetto» a un concetto generale; ma proprio questo contrasta con la coscienza più profonda del cristianesimo perché in tale maniera esso è riportato a presupposti naturali: e precisamente a ciò che esperienza e pensiero intendono sotto il nome di personalità, immediatezza religiosa, amore, ragione, etica, natura ecc. In verità proprio il cristianesimo non si risolve in siffatte categorie naturali. Quel che Cristo predica come «amore», quello che Paolo e Giovanni intendono quando essi parlano di amore alla luce della loro coscienza cristiana, non è quel fenomeno universale umano che si suole designare con questa parola e non è neppure la sua purificazione ovvero la sua sublimazione, ma qualcosa d'altro. Esso presuppone la figliolanza di Dio. Questa a sua volta si distingue nettamente da quello che s'intende col comune concetto della storia delle religioni, quando ad esempio si dice che l'uomo religioso si avvicina alla divinità nella forma del rapporto figlio-padre. Essa significa piuttosto la rinascita del credente nel Dio vivo, che si compie mediante lo Spirito di Cristo. Così l'amore del prossimo nel senso del Nuovo Testamento vuol significare quell'apprezzamento e quell'atteggiamento che sono possibili in quella prospettiva.

Lo stesso vale per l'«interiorità» del cristianesimo, che non è un fenomeno della storia della psicologia generale; come sarebbe stato se essa avesse cominciato con la dissoluzione della coscienza oggettiva degli antichi, con la penetrazione della spiritualità nordica

e avesse avuto il suo sviluppo storico nell individualismo del Rinascimento o nella coscienza personalistica dell'epoca moderna.

Essa significa piuttosto quella sfera particolare nella quale il credente è sottratto in ultima istanza ad una significazione in base al mondo ed alla storia; esso sta sopra di essi ovvero dentro di essi o come in altra maniera si voglia esprimere. È il luogo dove il redento in Cristo sta dinanzi «a Dio, Padre di nostro Signore Gesù Cristo» (2 Cor 1, 3) e solo per Lui ha fondamento. Non appena Cristo sparisce, vien meno anche la interiorità cristiana. L'amore cristiano naturalmente è l'amore di un uomo e nella sua concreta attuazione si ritrovano tutti quegli atteggiamenti e atti che caratterizzano l'amore umano; naturalmente il fenomeno dell'interiorità cristiana include anche tutte le forze e tutti i valori dei diversi processi di interiorizzazione quali si sono manifestati nel corso della vita dei singoli e della storia; quello però che innanzi tutto importa è la distinzione. Nella coscienza della responsabilità dinanzi a Dio rivelante dev'essere sottolineato quello che è specificamente diverso; diverso almeno dal punto di vista della sua pretesa e della sua prima scaturigine, per quanto confusa possa poi anche essere l'attuazione.

Ciò ch'è cristiano non può venir derivato da premesse mondane e la sua essenza non può determinarsi con categorie naturali, poiché in tale maniera viene eliminata la sua peculiarità. Se questa deve essere colta, in tal caso non può essere ricavata che dal suo ambito. Dev'essere interrogato direttamente il cristianesimo e la risposta deve essere da esso ricavata. Solo

allora si caratterizza la sua essenza come qualche cosa di peculiare che non si può risolvere nel resto. Esso supera il pensiero e il parlare naturale, che riduce tutte le cose, per quanto siano nel resto tra di loro diverse, sotto le supreme categorie date dall'esperienza e dalla logica. A queste categorie non si adatta il cristianesimo. Quando dunque la riflessione fa constatare che il cristianesimo, nonostante tutti gli elementi comuni dell'esistenza materiale, in ultima analisi non può risolversi e ridursi a «mondo», solo allora ne emerge chiara la struttura essenziale.

***

Da ultimo il cristianesimo non è una teoria della Verità, o una interpretazione della vita. Esso è anche questo, ma non in questo consiste il suo nucleo essenziale. Questo è costituito da Gesù di Nazaret, dalla sua concreta esistenza, dalla sua opera, dal suo destino - cioè da una personalità storica. Una certa analogia di tale situazione avverte colui per il quale un uomo acquista un significato essenziale. Non «l'Umanità» o «l'umano» divengono in tal caso importanti, ma questa persona. Essa determina tutto il resto, e tanto più profóndamente e universalmente quanto più intensa è la relazione. Ciò può avvenire in un modo così possente che tutto, mondo, destino, compito si attua attraverso la persona amata; essa è come contenuta in tutto, tutto la fa ricordare, a tutto essa dà un senso. Nell'esperienza di un grande amore tutto il mondo si raccoglie nel rapporto Io-Tu, e tutto ciò che accade

diventa un avvenimento nel suo ambito. L elemento personale a cui in ultima analisi intende l'amore e che rappresenta ciò che di più alto c'è fra le realtà che il mondo abbraccia, penetra e determina ogni altra forma: spazio e paesaggio, pietre, alberi, animali ... Tutto ciò è vero, ma ha una risonanza solo tra questo Io e questo Tu. A misura che l'amore si fa più illuminato, sempre meno pretenderà che ciò che costituisce per lui il centro focale del mondo debba esserlo anche per gli altri. Una simile pretesa potrebbe essere sincera dal punto di vista lirico, ma per il resto sarebbe stolta. Nel cristianesimo le cose stanno altrimenti. Non si fa dipendere dal presentarsi di un incontro d'amore che la persona unica di Gesù diventi per l'uomo la realtà religiosa decisiva, ma essa è tale incondizionatamente e per se stessa. E che essa sia afferrata come tale dal singolo uomo, non è una possibilità lasciata al libero accadere, come lo svegliarsi di una inclinazione, che viene quando viene, ma è un'esigenza posta alla coscienza.

Il cristianesimo afferma che per l'incarnazione del Figlio di Dio, per la sua morte e la sua risurrezione, per il mistero della fede e della grazia, a tutta la creazione è richiesto di rinunciare alla sua - apparente - autonomia e di mettersi sotto la signoria di una persona concreta, cioè di Gesù Cristo, e di fare di ciò la propria norma decisiva. Dal punto di vista della logica questo è un paradosso, perché sembra mettere in pericolo la stessa realtà della persona. Ma anche il sentimento personale si ribella contro questo. Poiché l'accettare una legge generale che si è dimostrata giusta - sia essa una legge della natura o del pensiero o

della moralità - non è difficile per la persona. Essa avverte che in tale legge essa continua ad essere se stessa; anzi, che il riconoscimento di siffatte leggi generali può tradursi senz'altro in un'azione personale. Ma all'esigenza di riconoscere un'«altra» persona come legge suprema di tutta la sfera della vita religiosa e con ciò della propria esistenza - la persona contrasta con vivacità elementare, e si capisce che cosa può significare la richiesta di «rinunciare alla propria anima».

CAPITOLO SECONDO

PER COMINCIARE

Dobbiamo ora interrogare il Nuovo Testamento, per vedere se ciò che abbiamo affermato è vero e che posto occupi la persona di Gesù Cristo nella religione cristiana.

Già un rapido sguardo ci mostra quale straordinaria importanza abbia la persona di Gesù nel Nuovo Testamento. Qui vediamo come nel discorso della montagna all'espressione: «È stato detto agli antichi» sia contrapposta la frase: «Ma Io vi dico» (Mt 5, 21-22). La stessa coscienza di un'autorità suprema risuona nella espressione incessante «in verità, in verità vi dico», sottolineata dal riconoscimento degli uditori che Egli «insegna come uno che ha la potestà», non come gli scribi dalla molta e sottile dottrina (Mt 7, 29). Del suo messaggio Egli afferma: «Il cielo e la terra passeranno, ma esso no» (Mt 24, 35). Le parole che Egli ha dette «sono spirito e vita» (Gv 6, 63) e chi le «ascolta ed agisce in conformità, somiglia ad un uomo accorto, che ha fabbricato la sua casa sulla roccia» (Mt 7, 24). Egli esige obbedienza. Il dire semplicemente con fede fiduciosa «Signore, Signore» che pure è già molto, non basta: si deve fare «la volontà del Padre» da Lui proclamata (Mt 7, 21). Chi invece fa ciò che Egli dice, «non vedrà la morte in eterno» (Gv 8, 51). Gesù richiede che lo si segua nel portare

la croce (Mt 10, 38). Ma Egli dà anche «quella pace che il mondo non può dare» (Gv 14, 27): la pienezza della vita, anzi «vita eterna» (Gv 10, 28). Egli proclama un nuovo ordine delle cose, un mondo di nuove realtà e forze spirituali, il «Regno di Dio» ... Con simili riferimenti si potrebbe continuare a lungo. Già quanto è stato detto attesta una poderosissima autorità in quanto riguarda la salvezza, ma non è ancora abbastanza decisivo per la questione che ci occupa. Un esempio tratto dalla storia delle religioni ci condurrà al nucleo del problema.

Forse non c'è nessuna personalità religiosa che si presenti come Buddha con una pretesa così straordinaria e che insieme la realizzi con tanta pacatezza. Egli viene celebrato come «il Sublime, il Perfetto, il perfettamente Illuminato, ricco in scienza, pratico della strada, che ha percorso il sentiero fino in fine, conoscitore del mondo, l'incomparabile educatore degli uomini, il Maestro di Dèi e uomini»[1]. Egli «rivela l'essenza di questo mondo e di quello degli Dèi, di Mara e di Brahma, l'essenza delle creature e quella dei *Samaria,* Bramarli, Dèi ed uomini, dopo che egli stesso l'ha conosciuta e contemplata. Egli predica la Dottrina che è bella in principio, bella in mezzo e bella in fine, piena di significato e di accuratezza nella forma esterna: egli predica la condotta perfetta, senza lacune, pura, santa»[2]. La sua autorità vale incondizionatamente. Tutti gli esseri, non solamente gli uomini, ma anche gli spiriti e gli Dèi aspettano da lui la salvezza. Il *Dighanikàya,* «la Collezione più lunga»,

1. *Digianikàya,* 2, 8. Tr. ted. di O. Franke (1913), p. 51.
2. *Ivi,* u, 38, p. 65.

specialmente il secondo libro per intero, è dedicato a provare come gli esseri più elevati in cerca di salvezza vengono da Buddha. Lo stesso Brahma, caratterizzato, a partir dalla tradizione vedica, con tutti gli attributi della suprema divinità, chiede a lui consiglio ed ammaestramento. Nella via della salvezza predicata da Buddha viene sempre in primo luogo «la fiducia nel Risvegliato». La santa quadruplice verità del Dolore è nota solo a lui; il primo passo sulla via, sta nella dichiarazione che fa il cercatore: «Perciò io pongo, il mio rifugio nel Sublime, nella sua Dottrina e nella comunità dei *Bhikku*»[3].

Che posto occupa pertanto lo stesso Buddha in questo piano di salvezza? La sua azione è straordinaria. Egli conosce ciò che a tutti gli esseri, perfino al Brahma, è nascosto. Ciò che egli ha trovato è così «misterioso e difficile ad afferrarsi», ch'egli, dopo la decisiva conoscenza di Uruvela, inclina all'idea di non poterla comunicare. Mara, il maligno, s'avvale di questa esitazione e cerca di indurlo al silenzio fatale, cosicché lo stesso Re degli Dèi deve venire e lo deve stimolare a mettere in moto la «ruota della Dottrina»[4]. Per il fatto stesso però che nel seguito delle età non cessano di presentarsi dei «risvegliati», la loro persona si stacca dall'ambito della peculiarità religiosa da essi rappresentata.

In che cosa consiste l'azione di Buddha? Egli è «illuminato», «risvegliato». Ha vinto il servaggio dell'illusione, ha riconosciuto la legge dell'esistenza, «del Dolore, dell'origine del Dolore, del dissolvimento del

'<• *hi,* ix, 53, p. 160. Il *Bhikku* è il monaco buddista.
'• *Ivi,* xvi: «Il grande racconto sulla morte di Buddha», 3, 34, pp. 213 s.

Dolore, dell'ottuplice sentiero che conduce al dissolvimento del Dolore»[5]. Egli ha espresso ciò ch'era sì velato dall'apparenza e dalla cecità, ma che pure esisteva oggettivamente ed era valido. Senza di lui nessun altro in quest'età del mondo arriverebbe alla conoscenza della legge dell'essere e della via della liberazione, ma solamente perché nessuno ne avrebbe avuto la forza, come invero lo stesso Buddha nelle precedenti rinascite non aveva avuto tale forza. Gli uomini hanno bisogno quindi di lui come di una guida, ma solo in via di fatto, così come essi ora sono, non in linea di principio. In linea di principio ognuno potrebbe percorrere la stessa via, qualora fosse rettamente intenzionato e forte abbastanza. Il fine a cui Buddha tende è il dissolversi, il «nulla è più»[6]. Da questo momento egli realmente non è più: rimane ancora solamente il ricordo di lui, e per il resto vige «la Dottrina e la Comunità». Della Dottrina però si ripete sempre: essa viene attuata con le proprie forze; con le proprie forze si percorre la via della liberazione. «Già subito dopo ch'ebbe accolto la Dottrina il venerando N.N. visse per sé solo, ritirato, crescendo, sforzandosi internamente dritto alla sua mèta, e non passò molto tempo ch'egli ebbe già qui in questa vita terrena conosciuto, realizzato e assicurato un durevole possesso del supremo scopo finale di una vita pia, per il quale sempre uomini delle migliori famiglie abbandonano le loro case e vivono senza dimora; egli vedeva ormai chiaro il risultato: è eliminato ogni di-

5. *Ivi*, vm, 13, p. 134.

6. Fin a qual punto questo Nulla, il *Nirvana*, significhi la radicale negazione dell'essere, o se esso non abbia tuttavia ancora un senso positivo, e quale, non può qui essere discusso.

venire, è finita la necessità del combattimento religioso, il problema è risolto, non c'è più ritorno. E così il venerando N.N. era diventato un perfetto» - così suona la formula della vita esemplare come essa è di contìnuo narrata nei *Discorsi**. Alla richiesta del suo discepolo prediletto Ananda affinché volesse istituire prima della morte un ultimo ordine, rispose Buddha: «Ananda, che cosa aspetta dunque da me la comunità dei *Bhikku}* Io ho predicato la Dottrina senza distinguere un interno e un esterno, poiché il *Tathàgata* non è avaro, quando si tratta della Dottrina, come sogliono fare altrimenti i Maestri. Chi nutre il segreto pensiero: 'Io voglio essere colui che guida la comunità dei *Bhikku* oppure 'La comunità dei *Bhikku* deve rimaner vincolata a me', costui forse ha da prendere qualche disposizione nei riguardi della schiera dei *Bhikku.* Ma il *Tathàgata* non conosce questo segreto pensiero ... Così dunque cercate, Ananda, quaggiù luce e rifugio in voi stessi, non altrove e cercate nella Dottrina della Verità luce e rifugio, non altrove ... E tutti quei *Bhikku* che sia ora, sia quando io non ci sarò più, cercano luce e rifugio in se stessi e nella Dottrina della Verità, tali zelanti *Bhikku* saranno chiamati i più alti»[8].

L'importanza religiosa del Buddha è quindi straordinaria; ma in ultima analisi egli dice solamente ciò che fondamentalmente ognuno potrebbe dire. Egli mostra la strada, che, anche senza di lui, sussiste col valore di una legge cosmica. La persona stessa del Buddha non è parte essenziale di quel ch'è propria-

7. *Ivi,* vii, 24, p. 144.

8. Il *Tathàgata* è l'Illuminato. *Ivi,* xvi, «Il gran racconto sulla morte di Buddha», 2, 25-26, pp. 203 s.

mente religioso; essa si estingue. E quindi logico presentare la fede nella personalità in generale come la forma più pericolosa dell'illusione. In verità non c'è nessuna identità persistente. L'apparenza di realtà persistente, se l'uomo vuol arrivare alla liberazione, deve venir rimossa strato a strato, mentre egli, teso nell'aspirazione, dice a ciascuno di essi: «non è questo» - e non per cogliere alla fine un ultimo nucleo essenziale, ma per riconoscere che in linea di principio niente c'è, e così «dissolversi».

Per trovare un avviamento alla differenziazione siamo mossi dalla figura di un fondatore di religione, forse dal più imponente. Noi percepiamo come un'espressione di una purezza di sentire il fatto che egli così decisamente situi la sua persona fuori dall'ambito di quel ch'è propriamente religioso. Fin da principio noi attendiamo tale atteggiamento là dove, nel campo della Rivelazione, l'annunciatore e il legislatore religioso appare come un incaricato.

Mosè è una personalità religiosa di grandi proporzioni, eppure egli è contro voglia chiamato al suo compito, e lo sente per tutta la vita come un peso, che egli porta al servizio del Dio che lo chiama. Egli è servo e amico di Dio, mediatore della Legge, suo custode e interprete; la sua persona non ha niente da fare con l'essenza della religione. La formula del suo operare è contenuta nelle espressioni: «Di' al popolo» e «Così ha detto Jahvè» ... Viene chiamato anche il Profeta. Egli vede cose straordinarie e una forza sovrumana lo riempie. È strumento di un incarico divino. Sta in posti decisivi della storia sacra e ne crea la coscienza. E iniziato all'agire divino e si presenta al

popolo col *pathos* della collera di Dio. Sempre però è conscio d'essere un inviato e solamente questo. Anche le formule della sua esistenza suonano: «Va' e di'» e «Così parla il Signore» ... Questi uomini sono destinati come personalità concrete e reali situazioni; ma rispetto all'essenziale essi non sono altro che messaggeri. La parola ed annuncio della Rivelazione debbono presentarsi storicamente in persone; ma la persona dell'annunciatore non è nel messaggio stesso, nel contenuto della Rivelazione.

Lo stesso vale per l'Apostolo. Le parole della chiamata e della missione (Mt 10, 40; 16, 16-19; 18, 18; 28, 20-28; Me 16, 15-18; Gv 13, 20), come in generale i discorsi di commiato lo mettono nella maggiore vicinanza con la sorgente della Rivelazione e conferiscono alla sua predicazione una importanza decisiva per la salvezza. Gli Apostoli stessi sono profondamente consci di tale importanza - si veda, lasciando da parte molti brani particolari, il modo in cui negli Atti viene caratterizzato il loro atteggiamento; fino all'espressione del primo Concilio: «è piaciuto allo Spirito Santo e a noi, di non imponi altri pesi al di fuori delle seguenti cose necessarie» (15, 28). Neppure per un istante tuttavia viene loro in mente di portare se stessi nel messaggio della Rivelazione. Il loro compito, in un'ora decisiva, essi lo caratterizzano in questo modo: «E conveniente ora che degli uomini che furono insieme con noi durante tutto il tempo in cui il Signore Gesù s'intrattenne con noi - cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui fu tolto di mezzo a noi - uno diventi testimonio con noi della sua Risurrezione» (At 1, 21-22). E Paolo, la cui coscienza apostolica era della massima intensità, sia per

le particolari circostanze della sua chiamata, sia per la necessità di difenderla da aspri attacchi, rinfaccia vivamente sdegnato a troppo zelanti partigiani: «Mi è stato riferito, fratelli - dalla gente di Cloe - che tra voi vi sono delle contese. Accenno al fatto che ognuno di voi dice: 'io sto per Paolo', oppure: 'io sto per Apollo', o: 'io sto per Cefa', o: 'io sto per Cristo'. È forse diviso Cristo? O è forse Paolo ch'è stato crocifisso per voi? O siete stati battezzati nel nome di Paolo?» (1 Cor 1, 11-13).

Il profeta e l'apostolo sono portatori del messaggio, lavoratori all'opera, e niente di più. L'essenziale è loro solo affidato. Perciò è caratteristico della loro esistenza l'aver qualche cosa da rappresentare, che oltrepassa assolutamente il loro essere. Da questo deriva loro non solamente grandezza, ma una profonda problematicità, una sproporzione tra il loro dire ed il loro essere che rappresenta l'abiettezza, e le più forti personalità tra di essi l'hanno sentita nel modo più vivo. Dopo la formidabile tensione della sua lotta di profeta, Elia soffre uno sconcertante collasso: «Ma Achab raccontò a Gezabele tutto ciò che Elia aveva fatto, e ch'egli aveva ucciso con la spada tutti i profeti. Allora Gezabele mandò ad Elia un messo e gli fece dire: 'Gli dèi faranno altrettanto e più se io domani a quest'ora non renderò la tua vita pari alla loro!'. Allora l'ansietà lo colse. Sorse e se n'andò per salvare la sua vita. Così arrivò a Berseba in Giudea. Qui rimandò indietro il suo servo, ed egli si inoltrò nel deserto per una giornata di viaggio. Arrivò ad un boschetto di ginestre e vi si gettò sotto e desiderò morire. E disse: 'Basta, Signore, prendi ora la mia vita, che io non valgo più dei miei padri'» (1 Re 19, 14). E Paolo dice

nella prima lettera ai Corinti in connessione col passo già citato: «Perciò così ci stimi ognuno qual servo di Cristo e dispensatore dei misteri di Dio» (1 Cor 4, 1), per poi continuare: «poiché io credo che Dio ha messo noi apostoli all'ultimo posto, come dei condannati a morte, poiché siamo divenuti spettacolo al mondo, agli angeli ed agli uomini. Noi siamo stolti a causa di Cristo, ma voi siete saggi in Cristo; noi siamo deboli, ma voi forti; voi in onore, noi disprezzati; fino a quest'ora abbiamo fame e sete; siamo nudi e veniamo battuti; non abbiamo un domicilio e ci affatichiamo col lavoro delle nostre mani; ci ingiuriamo e noi benediciamo; ci perseguitano e noi sopportiamo; ci calunniano e noi rechiamo consolazione. Siamo diventati come la spazzatura del mondo, come il rifiuto di tutti fino a quest'ora» (4, 9-13). È come se la personalità naturale si ribellasse contro la condanna ad una siffatta esistenza, che pure nel profondo è allo stesso tempo amata e voluta.

Da tutto questo emerge chiaro, come la persona di Gesù stia in una posizione fondamentalmente diversa nell'ordine di salvezza da Lui predicato.

CAPITOLO TERZO

LA PERSONA DI CRISTO E L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

È stato spesso sostenuto - assieme al rimprovero di falsificazione mosso al cristianesimo ecclesiastico - che Gesù non ha parte nel contenuto del suo messaggio. Nella misura in cui si presentano in Lui semplicemente un messaggio e una dottrina (e non piuttosto una agitazione e commozione di animi, una comunicazione di vita, un risvegliare lo spirito, una attrazione a un destino religioso), Egli non avrebbe predicato altro che il Padre e il suo Regno. Egli sarebbe stato esclusivamente un messaggero, e messaggero appunto perché primo chiamato. Egli non avrebbe voluto niente altro che condurre gli uomini al Padre, liberarli dal «mondo» e fare di essi il Regno di Dio vivente. La formula della sua volontà religiosa sarebbe stata: «Là c'è il Padre; qui siamo noi uomini. Io sono stato ammaestrato, conosco la realtà e so la via. Venite con me; fate ciò che io faccio, affinché tutti insieme arriviamo al Padre!». Questo primo e genuino rapporto sarebbe poi stato falsificato. I credenti avrebbero trovato troppo difficile la forma originaria della fede, cioè l'imitazione della vita di Gesù, e si sarebbero sottratti a questa esigenza col fare di Gesù, che non avrebbe voluto essere nient'altro che colui che precede verso la comune mèta, l'essere superiore che deve

essere adorato, il Dio la cui vita costituirebbe il contenuto mitologico del culto. Così dal messaggio di Gesù sarebbe derivata una nuova religione politeista. In verità Egli non avrebbe posto se stesso nella sua predicazione. Al fine di preservare inalterato il suo insegnamento. Egli avrebbe potuto anche sparire del tutto, se l'uomo non avesse sempre bisogno di una personalità che lo stimoli con la sua testimonianza ...

Questa teoria è in errore. Prima di tutto Gesù ha fatto esplicite asserzioni su se stesso ed il suo rapporto tanto col Padre quanto con gli uomini, e queste asserzioni appartengono al contenuto fondamentale della buona Novella. Ma anche là dove Egli non parla esplicitamente di sé, il suo messaggio rimane determinato dalla significazione assolutamente unica della sua persona. Noi tenteremo ora di porre in rilievo tale significato.

1. *La richiesta della sequela da parte di Gesù Cristo*

È prima di tutto la sua sequela che viene espressamente richiesta. E non solamente come prontezza a riconoscere come esemplare la figura del Maestro, ma la chiamata alla sua sequela viene congiunta con l'ammonizione «di rinnegare se stessi». La relazione col Maestro significa la rinuncia a ciò che ci è proprio, perché la sua figura e la sua parola hanno un peso decisivo per la salvezza: «Non crediate ch'io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace, ma la spada. Poiché io sono venuto a dividere il figlio dal padre e la madre dalla figlia, e la nuora dalla suocera e i familiari dell'uomo saranno

i suoi nemici. Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me. E chi non prende su di sé la sua croce e mi segue, non è degno di me» (Mt 10, 34-38). E la pretesa si accentua in quella proposizione che va oltre ogni semplice rapporto tra discepolo e maestro: «Chi salva la sua vita, la perderà, e chi perde la sua vita a causa di me, quegli la salverà» (Mt 10, 39) - dove il termine *VV%T* (= «anima») sta nel significato propriamente oscillante di «anima» e di «vita». Marco però rinforza la espressione con una congiunzione piena di significato: «a causa mia e del Vangelo» (8, 35).

In questa sequela si attua una decisione religiosa.

Gesù richiede che l'uomo si pronunci per lui, internamente ed esternamente, e fa dipendere da questo la salvezza eterna: «Chi mi professerà dinanzi agli uomini, per costui anch'io mi pronunzierò dinanzi al Padre mio nei Cieli. Chi però mi rinnega dinanzi agli uomini, anch'io lo rinnegherò dinanzi al Padre mio nei Cieli» (Mt 10, 32-33). E questa decisione e professione è richiesta proprio nei riguardi di quegli uomini che sono più degni di affetto: «Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me; e chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me» (Mt 10, 37).

Le parole dicono che la scelta richiesta non è solo di natura etica, cioè non mira alla norma morale, ma intende la persona di Gesù e significa dono personale di sé, amore. Anche Gesù dal canto suo non ha solo esigenze, ma ama, e la chiamata è già essa amore: «Gesù lo guardò e lo amò», è detto nella storia del giovane ricco (Me 10, 21) - come tutta l'esistenza di Gesù scaturisce dall'amore di Dio per l'uomo perdu-

to: «Dio ha dunque amato il mondo cosi da sacrificare il suo Figlio unigenito» (Gv 3, 16). A questo amore deve corrispondere nell'uomo altrettanto amore. Non solo per il «bene» o per «Iddio», ma per il Gesù vivente, ma proprio in questo per il bene e per Iddio: «Se voi mi amate, osservate i miei comandamenti» (Gv 14, 15); ma i suoi comandamenti sono quelli del Dio santo. Chi li osserva entra nell'intimità della stessa vita d'amore di Dio: «In quel giorno riconoscerete che io sono nel mio Padre, e voi in me, ed io in voi. Chi possiede i miei comandamenti e li osserva, quegli mi ama; ma chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io lo amerò e gli manifesterò me stesso». E ancora: «Chi mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà, e noi verremo a lui e porremo la nostra dimora presso di lui» (Gv 14, 20-21.23).

2. *Gesù Cristo come misura e motivo del retto agire*

Inoltre vi sono quelle espressioni che fanno apparire Gesù come la misura e il motivo del retto agire.

Così la parola «per causa mia»: «Beati voi, quando per causa mia vi scherniscono e vi perseguitano e mentendo dicono ogni male di voi» (Mt 5, 11); «Vi trascineranno dinanzi a governatori e re per causa mia»; «Sarete odiati da tutti a causa del mio nome; ma chi persevera fino alla fine, sarà salvato» (Mt 10, 18.22); «Ma chi perde la sua vita per causa mia e del Vangelo, quegli la salverà» (Me 8, 35). Non si dice dunque «per la salvezza», «per la verità», «per Dio» o «per il Padre», il che sarebbe ovvio in sé e per il contesto del messaggio di Gesù; ma il motivo vitale che

ispira la condotta religiosa cristiana e Gesù stesso. Lo stesso significato sta nelle frasi: «Chi non è per me è contro di me. E chi non raccoglie con me, disperde» (Mt 12, 30).

Ancora più intenso diventa ciò che abbiamo rilevato nelle parole con cui istruisce gli Apostoli circa la loro missione: «Chi accoglie voi, accoglie me; e chi accoglie me, accoglie colui che mi ha mandato» (Mt 10, 40); «chi ascolta voi, ascolta me, e chi disprezza voi, disprezza me; ma chi disprezza me, disprezza colui che mi ha mandato» (Le 10, 16). Gesù in persona vive nei suoi discepoli. Siccome è a Lui che in ultima analisi si dirige il retto od errato comportamento nei rispetti dei suoi discepoli, questo è ciò che dà a tale comportamento il suo significato. Quando Gesù parla della morale dei figli di Dio, della confidenza nel Padre e dell'amore fraterno dei figli di Dio fra di loro, il senso di tale atteggiamento si fonda ancora sulla persona di Gesù[9]: «E chi accoglie un piccolo come questo a causa del mio nome, accoglie me. Ma se qualcuno dà scandalo a uno di questi piccoli che credono in me, per costui sarebbe meglio che si attaccasse al suo collo una pietra da mulino e venisse immerso nel profondo del mare» (Mt 18, 5-6). Sulla forma straordinaria che questo pensiero assume nel discorso del Giudizio, si ritornerà ancora con maggiori particolari più avanti. Gesù è il nucleo, la giustificazione, la potenza della comunione religiosa: «Di nuovo vi dico: se due di voi saranno d'accordo in terra sopra una cosa qualunque, e pregano per questo, essa sarà

9. Una prova questa che ['«etica» del cristianesimo è in verità un atteggiamento religioso. Più esattamente un costume che si fa chiaro e realizzabile solo sul fondamento di una nuova realtà religiosa.

attuata loro dal Padre mio nei Cieli. Poiché dove sono due o tre insieme nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18, 19-20) - relazione che viene sviluppata in quelle argomentazioni delle lettere paoline sopra il «Cristo in noi», che presto dovremo esaminare.

Uno speciale carattere assumono queste espressioni là dove vengono congiunte con l'idea del suo nome. Ciò avviene molto di frequente; rechiamo solo alcuni esempi. Già s'è fatta parola dell'esser odiati a causa del suo nome (per es. Mt 10, 22); l'espressione potrebbe qui essere usata semplicemente come equivalente di «a causa mia». Più forte appare il significato nei passi: «E chi accoglie un fanciullo come questo nel mio nome, accoglie me» (Mt 18, 5); «Poiché chi vi dà un bicchier di acqua per il motivo che appartenete a Cristo - in verità vi dico, non perderà la sua ricompensa» (Me 9, 41). Un tono decisivo riceve la frase in passi come: «Poiché dove due o tre sono insieme nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18, 20). «Allora gli disse Giovanni: 'Abbiamo visto uno cacciare i demoni nel tuo nome, e gliel'abbiamo proibito, perché egli non era dei nostri'» (Me 9, 38); «Nel suo nome verrà predicata a tutte le genti la penitenza in remissione dei peccati - incominciando da Gerusalemme» (Le 24, 27)… Nel Vangelo di san Giovanni il senso viene ancora più rigorosamente precisato: «A quelli che lo hanno accolto, ha dato il potere di diventare figli di Dio - a quelli che credono nel suo nome» (Gv 1, 12); «Se voi chiederete al Padre qualche cosa, Egli ve la darà nel mio nome. Chiedete e riceverete, affinché la vostra gioia sia completa» (Gv 16, 23-24); «Poiché io me ne vado al Padre; e qualunque cosa poi

chiederete in mio nome, la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio. Se mi pregherete nel mio nome, la farò» (Gv 14, 13-14). Anzi è detto addirittura: «Mentr'Egli stava in Gerusalemme durante le feste di Pasqua, molti credettero nel suo nome, vedendo i prodigi che Egli compiva» (Gv 2, 23). E: «Chi crede in Lui non vien giudicato; chi non crede in Lui, è già giudicato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio» (Gv 3, 18). Queste frasi sono preparate da passi dei Sinottici quali: «Chi accoglie uno di questi piccoli nel mio nome, accoglie me stesso. Ma chi scandalizza uno di questi piccoli che credono in me, per lui sarebbe meglio gli fosse appesa al collo una pietra da mulino e venisse sprofondato nel mare» (Mt 18, 5-6) ... Gli *Atti degli Apostoli* dicono: «Questo testificano tutti i Profeti, che nel Suo nome chiunque creda in Lui, ottiene la remissione dei peccati» (At 10, 43). Paolo dal canto suo esprime lo stesso concetto in frasi come queste: «Sia in voi lo stesso sentire come in Cristo Gesù, il quale essendo nella forma di Dio, non considerò come un furto l'essere uguale a Dio, ma spogliò se stesso assumendo la forma di schiavo e diventando simile all'uomo: e trovato qual un uomo nella sua figura, si è volontariamente umiliato, facendosi ubbidiente fino alla morte, fino alla morte sulla croce. Perciò Iddio lo ha esaltato e gli ha dato un nome che è sopra ogni nome, affinché al nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi: di coloro che sono nel cielo e sulla terra e negli abissi, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre» (Fil 2, 5-11) ... Dietro quest'uso del concetto di «nome» nel Nuovo Testamento, sta quello che nell'Antico Testamento fa riferimento al «No-

me» in senso assoluto, cioè al nome di Dio. Il Nome di Dio sta per Dio stesso. Invocarlo significa invocare la stessa santità di Dio. Così da tutte quelle espressioni emerge una rivendicazione assoluta, che pone la persona di Gesù nella più stretta relazione con Dio.

Da qui una linea retta conduce alle espressioni dei discorsi polemici: «Se voi non credete che io sono[10], voi morirete nei vostri peccati [...] Quando avrete innalzato il Figliuol dell'Uomo, allora riconoscerete che io sono» (Gv 8, 24.28). Dietro ad esse sta ciò che Dio afferma di se stesso, come in Is 43, 10-12: «Voi siete i miei testimoni - così parla il Signore - e siete i miei servi, ch'io ho scelti perché mi riconosciate e crediate in me e comprendiate che io sono, prima di me non c'è stato altro Dio, e dopo di me nessun altro ci sarà. Io solo sono il Signore, e fuori di me non c'è nessuno che dia aiuto. Io l'ho proclamato e vi ho recato salvezza e v'ho dato notizia di me quando ancora nessuno dio straniero era tra voi; e così voi siete miei testimoni - dice il Signore - ed io sono Dio».

Tutto ciò indica qualche cosa di essenzialmente diverso dall'atteggiamento pedagogico del maestro che, vivendo esemplarmente, combina il peso della propria persona con l'autorità della legge morale, per ra-

10. Così dicono semplicemente il testo greco e quello tedesco dell'A. Il Crampon, nella sua trad. francese, aggiunse a chiarimento: «che io sono il Messia», ciò che è abbastanza nello spirito di tutti questi discorsi polemici di Gesù coi Giudei di Gerusalemme. Il Lagrange nel Commento al Vangelo di S.Giovanni conforta questa interpretazione rinviando a Me 13, 6, dove si parla dei falsi Cristi che verranno dicendo: «che sono io»; aggiunge però che forse ci si vuol vedere un'allusione al testo dell'Esodo: «Io sono Colui che sono». Guardini sembra dare la preferenza a questa interpretazione; così si esprime anche la nota alla traduzione della Bibbia della CEI, p. 1112 *(n.d.L).*

dicare più profondamente nel cuore degli alunni il sentimento della sua validità: oppure dalla saggezza di un grande fondatore di religione che s'insedia personalmente nella coscienza della comunità da lui fondata, per elevarne così il sentimento unitario e la forza. Qui c'è anche qualcosa di più dell'atto ardito che procede dalla sua coscienza di salvatore religioso, per cui questi si presenta innanzi a Dio accanto ai suoi - qualcosa di più e di diverso, cioè la pretesa di Gesù di stare là dove ha le sue radici il «perché» dell'agire. Retto operare significa in ultima analisi agire a causa di Cristo o mirando a Cristo; anche quando il motivo prossimo dell'azione è un qualche valore, o il fine immediato è qualche uomo. Parimenti è Lui che costituisce la radice della realtà, il senso centrale e il titolo giuridico della comunità; ed è di nuovo Lui che giustifica l'approssimarsi religioso a Dio, la preghiera di domanda.

3. *Gesù Cristo provoca alla decisione*

Di qui diventa comprensibile che Egli agisca come un esplosivo nelle relazioni umane naturali: «Non crediate ch'io sia venuto a portare la pace sulla terra. Non sono venuto a portare la pace, ma la spada. Poiché io sono venuto a separare il figlio dal padre e la figlia dalla madre, e la nuora dalla suocera - e i familiari dell'uomo saranno i suoi nemici». Seguono le parole già citate: «Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me. E chi ama il figlio o la figlia più di me, non è degno di me. E chi non prende su di sé la sua croce e mi segue, non è degno di me. Chi

salva la sua vita perderà, e chi perde la sua vita per causa mia, la guadagnerà» (Mt 10, 34-39).

Gesù non è solamente il trasmettitore di un messaggio che esige una decisione, ma personalmente ciò che provoca la decisione - una decisione che è imposta a ciascuno, che nessuna potenza umana è chiamata a controllare o è in grado d'impedire, e così passa tutti gli sbarramenti terreni. È la decisione in senso assoluto. Essa si presenta nella parola or ora citata: «Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, dissipa» (Mt 12, 30) - insieme con la sua parola di replica, là dove i discepoli si indignano perché un estraneo caccia i demoni nel nome di Gesù: «Non glielo proibite, perché nessuno che fa miracoli nel mio nome, potrà poi tanto facilmente sparlare di me. Poiché chi non è contro di voi, è con voi. Poiché chi vi dà un sorso d'acqua perché voi appartenete a Cristo, io vi dico, non perderà la sua mercede» (Me 9, 39-41).

Nelle parole della storia dell'infanzia: «Questi è posto a rovina ed a resurrezione di molti in Israele, e come un segno di contraddizione» (Le 2, 34), si esprime la peculiarità di questa decisione; la sua urgenza che provoca al sì o al no quanto v'è di più vivo nell'ascoltare. Questo porta all'importante concetto biblico dello scandalo.

«Qualche cosa mi scandalizza» significa innanzi tutto: qualcosa diventa per me occasione d'un peccato, d'un pensare che mette in pericolo la salvezza. «Se il tuo occhio destro ti scandalizza, allora strappalo e gettalo lontano da te; perché è meglio che una delle tue membra perisca, piuttosto che tutto il tuo corpo

venga gettato nell'inferno. E se la tua mano destra ti scandalizza, tagliala e gettala lontana da te; poiché è meglio che una delle tue membra perisca, piuttosto che l'intero tuo corpo vada all'inferno» (Mt 5, 29-30). E ancora: «Guai al mondo a causa degli scandali! È necessario che gli scandali vengano; ma guai all'uomo per causa del quale essi vengono!». Prima però era stato detto: «Chi scandalizza uno di questi piccoli, che credono in me, per lui sarebbe meglio che gli fosse appesa al collo una pietra da mulino e venisse sprofondato nel mare» (Mt 18, 6).

Così tutto può diventare motivo di scandalo: anzi il motivo sta nella condizione dell'esistenza stessa, come lascia capire quell'«è necessario» del passo citato di Matteo. Ugualmente nella parabola del seminatore: l'ascoltare superficiale «non ha alcuna radice in sé, ma è un figlio del momento, e se vengono tribolazione e persecuzione a causa della parola, subito ne prende scandalo» (Mt 13, 21). Dopo che Gesù ha parlato della passione a venire, Pietro vuole distoglierlo da essa; allora Gesù dà all'insensato dalla buona intenzione la reprimènda: «Va' indietro, Satana! Tu sei per me uno scandalo! Tu pensi non ciò ch'è di Dio, ma ciò che è dell'uomo» (Mt 16, 23).

Ciò che Pietro dice, fatto com'egli intendeva, avrebbe fuorviato il Signore dalla direttiva della volontà del Padre ... La stessa parola (scandalo) viene ora riferita a Gesù, e proprio da Lui stesso e nel momento della più solenne dichiarazione. I messi del Battista sono venuti ed hanno chiesto se «sia lui quello che ha da venire», Egli risponde: «Andate e riferite a Giovanni ciò che avete udito e visto: i ciechi vedono, gli storpi camminano, i lebbrosi sono mondati e i

sordi odono, i morti risorgono ed ai poveri vien predicata la buona novella. E beato colui che non si scandalizza per me» (Mt 11, 4-6). Qui si tocca qualcosa di supremo, di ultimo. Gesù sa d'esser tale che gli uomini possono prendere scandalo da Lui. Non lo scandalo del quale è detto: «Guai all'uomo per causa del quale esso viene» e che sta sulla stessa linea di quel che rimprovera a Pietro con le parole: «Va' indietro, Satana! Tu sei per me uno scandalo». E neppure quello scandalo pel quale l'«occhio» o la «mano» possono diventare motivo di peccato. Piuttosto una specie tutta particolare, ed evidentemente non facile da evitare, se l'uomo che non vi soccombe è detto «beato». E questa beatitudine è pronunciata proprio nel momento in cui Gesù alla domanda dell'ultimo profeta, se Egli sia colui che deve venire, risponde coll'allusione alla profezia messianica.

Qui lo scandalo è una determinata presa di posizione nei riguardi del valore salvifico che si presenta quando questo si fa innanzi non in astratto, ma in forma concreta. Esso non si manifesta in giudizi come: «questo è vero» o «questo è falso», ma in odio e persecuzione ... Cristo in persona è il momento decisivo della salvezza. Non la sua dottrina, non il suo esempio, neppure la potenza di Dio che opera attraverso di Lui, ma Egli stesso semplicemente, la sua persona. Questo fatto suscita vivo consenso, fede, prontezza a seguire - ma anche la ribellione altrettanto appassionata per l'inaudita pretesa, la protesta contro la «bestemmia».

La radice della protesta è proprio la circostanza che una persona storica pretende d'avere un'importanza decisiva per la salvezza. Il fenomeno appare

particolarmente chiaro nella relazione sul discorso di Gesù a Nazaret. Vi si dice: «Come Egli venne nella sua città natale, Egli ammaestrava gli abitanti nella sinagoga, in maniera che essi erano stupiti e dicevano: Donde gli vengono questa sapienza e questi miracoli? Non è questi il figlio del falegname? Non si chiama forse Maria sua Madre, e i suoi fratelli Giacomo e Giuseppe e Simone e Giuda? E le sue sorelle non sono tutte presso di noi? Donde dunque ha avuto tutto questo? Ed essi prendevano scandalo di Lui» (Mt 13, 54-56). Luca descrive il parossismo suscitato da questo scandalo: «Allora tutti nella sinagoga, quand'ebbero udito questo, furono ripieni di sdegno. Balzarono in piedi, lo trascinarono fuori della città e lo condussero al ciglio del monte su cui era costruita la loro città per buttarlo giù. Ma Egli passò in mezzo a loro e se ne andò» (Le 4, 28-30).

Il fenomeno dello scandalo è addirittura la controprova critica di ciò che qui ci interessa. Una «dottrina» di assoluta verità, una «indicazione» di decisiva importanza, una «forza» che eleva ad una santa vita - tutto ciò per il sentimento naturale è del tutto discutibile e provoca una presa di posizione di consenso o di ripulsa. Ma è ben diversamente attraente o «urtante» quando una figura storica avanza di per sé la pretesa di possedere un'importanza assoluta per la salvezza. Per il sentimento immediato questi due «momenti» sono fuori di ogni proporzione. Per riconoscere tale pretesa, l'ascoltatore deve rinunciare a se stesso in un modo radicale, deve sacrificare l'autonomia della propria volontà in un modo così sensibile come può avvenire solo nella fede e nell'amore. Se questa rinuncia è rifiutata, allora si desta un'awersio-

ne radicale; e questa è in grado di giustificare la sua opposizione alla persona concreta e alla sua pretesa con l'intenzione, in apparenza molto elevata, che l'Eterno e l'Assoluto debba essere preservato da ogni contaminazione con la realtà empirica della storia.

4. *Gesù Cristo come Mediatore*

A maggior profondità ci conduce il concetto della «mediazione», come lo sviluppano particolarmente Paolo e Giovanni.

L'essenza della mediazione è certo definita nel modo più preciso dalle proposizioni di Giovanni: «'Io sono la Via, la Verità e la Vita. Nessuno viene al Padre se non per me. Se voi aveste conosciuto me, avreste conosciuto anche il Padre mio. D'ora in poi voi lo conoscete (poiché) l'avete visto'. Allora gli disse Filippo: 'Signore, mostraci il Padre e ci basta'. Allora gli disse Gesù: 'Da tanto tempo sono con voi, e tu non mi hai ancora conosciuto, Filippo? Chi ha visto me, ha visto il Padre. Come puoi tu dire: mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? Le parole che io vi dico non le dico da me: ma il Padre che abita in me, compie le sue opere. Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me. Altrimenti, credete almeno a causa delle opere'» (Gv 14, 6-11). Non si dice dunque: «io vi mostro la via», ma «io sono la Via». Non «io v'insegno la verità», ma «io sono la Verità». Non: «io vi apporto la vita», ma «io sono la Vita». Non: «io ho visto il Padre e racconto del Padre», ma «chi vede me, vede il Padre». Infatti: «il Padre è in me»; e questo non solo nel senso dell'inabita-

zione per grazia, secondo la parola per cui, chi ama Cristo, «il Padre verrà e porrà in lui abitazione» (Gv 14, 23), ma nel senso di una particolare unità, non paragonabile con nessuna relazione religiosa di uomo. Il divino «dall'alto» e l'umano «dalla terra» (Gv 3, 31); l'origine «da Dio» e quella «dalla carne» (Gv, 1, 13); la «Luce» e il «mondo» rinchiuso nelle «tenebre» (Gv 1, 9) sono separati. Nessuna strada conduce da qui a là. Solo nel Mediatore si fa l'unità. Egli è «Via, Verità e Vita».

Dal punto di vista cristiano non c'è nessuna immediata relazione dell'uomo con Dio. Il termine «Dio» è qui inteso nel senso biblico; come nome del «Vivente», che «abita nella luce inaccessibile» (1 Tim 6, 16); del «Santo» che è sottratto ad ogni avvicinamento umano naturale. «Dio» non significa quindi «l'Assoluto» o «l'Essere supremo» o «l'Autore del mondo»; ma colui che è il Giudice; che redime ed elargisce grazia; e col quale è possibile entrare in rapporto con la fede e coll'amore. Nei suoi riguardi non ha luogo nessuna conoscenza e affermazione immediata; nessun avvicinamento, nessun agire di virtù propria; nessuna partecipazione, nessuna acquisizione, nessun possesso da parte dell'uomo. La relazione con Lui è invece legata al Mediatore. Tutto ciò che in senso cristiano viene da Dio a noi - e parimenti tutto ciò che in senso cristiano va da noi a Dio - deve passare attraverso di Lui. E invero questa mediazione non significa solo il primo accesso. Essa non significa che ciò che da Dio viene a noi e da noi va a Dio, deve essere dapprima scoperto, conquistato, apportato dal Mediatore; da lui sofferto, osato e provato, per poi avere via immediatamente libera. La mediazione rappresenta piutto-

sto la forma essenziale della relazione cristiana con Dio e non può mai essere eliminata senza che vada distrutta la sua essenza stessa[11].

La «Verità» cristiana ci è così data e rivelata solo nel Mediatore e per opera di Lui. Così già nei Sinottici: «Tutto mi è stato affidato dal Padre mio, e nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio, o colui al quale il Figlio lo vuole rivelare» (Mt 11, 27). Parimenti Giovanni: «Dio nessuno l'ha mai contemplato. Il Figlio unigenito, che riposa nel seno del Padre, questi ce lo ha fatto conoscere» (Gv 1, 18). Ma dalla rivelazione del Padre dipende tutto: la Redenzione, il Regno eterno e la nuova creazione. Ora, questa rivelazione del Padre attraverso il Cristo non è solamente un primo atto di comunicazione - come quando uno mi dice qualcosa, io poi separo quanto è stato detto dalle labbra del narratore, lo prendo per se stesso e stabilisco una relazione indipendente con l'oggetto in considerazione. La rivelazione cristiana è piuttosto una forma, dalla quale il contenuto non può venir separato; e questo in via essenziale; codesta verità io la percepisco sempre come rivelazione, come dettami per mezzo di Cristo. L'essere rivelata rappresenta la struttura essenziale della verità cristiana - tanto che da qui nasce il

11. La mediazione non esclude immediatezza da parte di Dio, nel suo agire trinitario; ogni azione del *Logos* è anche azione immediata di Dio, perché il *Logos* è Dio, e perché nelle opere *ad extra* le tre Persone divine operano sempre insieme. E legittimo e opportuno notare le sfumature diverse con cui si può usare il termine «Dio»; non si dimenticherà tuttavia che il Giudice è ancora il Padre; e il Padre è certo anche Colui che si è rivelato a Mosè nell'Esodo, come l'Essere per essenza, cioè come l'Assoluto (secondo una tradizionale interpretazione) e che nel *Genesi* è presentato come il Creatore del mondo *(n.d.L).*

problema logico, in qual maniera la conoscenza teologica e la sua enunciazione debba venir costruita. E la risposta suona: non in maniera tale che il conoscente la riferisca immediatamente all'oggetto, ma attraverso un termine medio; il quale termine medio però non ha solamente carattere indicativo e perciò, almeno approssimativamente, tale da poter venire eliminato, ma è essenziale e quindi rimane sempre nella conoscenza e nella enunciazione[12].

L'indicazione della «Via» non significa illustrazione o descrizione del come la realtà dell'uomo e del mondo sia in sé costruita, e del come si concreti la situazione dell'esistenza; nessuna esposizione generale delle norme che noi dobbiamo osservare e delle azioni che dobbiamo eseguire.

Anche questo; ma solamente dopo che è stato messo in chiaro il punto decisivo, che cioè «la via» nel senso cristiano è la persona stessa di Gesù Cristo. Questa via fu aperta con l'incarnazione del Figlio di Dio e mostrata dal suo amoroso abitare tra noi. «Via» significa che in Cristo Dio è venuto tra noi; e inversamente che in Lui la natura umana si è indirizzata a Dio, nella sua integrità e purezza; che essa è pervenuta a Lui attraverso la morte espiatrice dell'Uomo-Dio

12. Nella mediazione veramente si presenta anche un altro momento, la Chiesa. Cristo non sta in un luogo qualunque, in forma «assoluta», ma ha il suo luogo ed è riferito ad un ordine. La Chiesa è la realtà storicamente progrediente alla quale Cristo è riferito; lo spazio covenientemente costruito, nel quale la sua figura può essere vista in modo adeguato alla sua essenza, e la sua parola può essere ascoltata nella sua interezza. «Chi ascolta voi ascolta me» (Le 10, 16). «Chi non ascolta la Chiesa sia per voi come un pagano e un pubblicano» (Mt 18, 17). Presa nella sua compiutezza, perciò, la formula suona: un'idea è cristiana in quanto è data per mezzo di Cristo nella Chiesa. Ma qui non possiamo esaminare ulteriormente questa connessione.

e sta quindi rispetto al Padre nella posizione del figliuol prodigo ritornato. «Percorrere la via» non può quindi significare altro che inserirsi nel Cristo vivente e vivendo e operando «rimanere in Lui». Ma la strada è stata resa transitabile, quando Cristo nello Spirito Santo risorse e fu trasfigurato.

Parimenti la «Vita» non è un regno di valori per se stante; né una realtà con la quale sia possibile un contatto indipendente; né una potenzialità di energie o circostanze alla quale fin da ora sia aperto l'accesso a tutti. Ma «la Vita» è la vita stessa di Dio che ci si rivela in Cristo, l'atto vitale di Cristo in persona. Così Egli dice dell'Eucaristia: «Come il Padre, così chi mi mangia vivrà per virtù mia» (Gv 6, 57). «Vita» è la vita di Cristo alla quale ci è promesso che parteciperemo. Ed anche qui sorge un problema particolare: come sia cioè possibile compiere un atto di vita che fondamentalmente non è radicato nella propria personalità, ma in un'«altra»; come questa vita possa essere propria nel senso più profondo, e tuttavia contenere in sé quell'altra personalità mediatrice.

5. *Gesù Cristo come Redentore*

Abbiamo indagato la questione dell'«essenza del cristianesimo»: cioè di quella determinazione che fonda univocamente in sé ciò che è cristiano e con ciò stesso lo distingue da ogni altra cosa; esprimendoci logicamente, abbiamo cercato quale sia la categoria del cristiano.

La questione dapprima, corrispondentemente al carattere delle nostre considerazioni, ha un senso teo-

retico. Essa si domanda: che cosa determina l'oggetto della conoscenza cristiana, cioè, parlando scientificamente, della teologia? Che cosa stabilisce e garantisce il carattere cristiano dell'oggetto? Qual è il presupposto per la «nota cristiana» della sua apprensione e formulazione, che costituisce la «condizione per la possibilità di enunciazioni cristiane»?

A questa ne precede un'altra più ampia: in che cosa consiste quella realtà, alla quale fa riferimento in maniera essenziale l'esistenza cristiana? Il valore che provoca alla decisione?

Da ultimo la questione accenna alla crisi, che scaturisce da quanto s'è detto, per il sistema del nostro pensare: crisi nella quale è sospinto non solamente il pensiero oggettivo ad opera del primato del personale, ma il pensiero dell'universo in generale, ad opera della realtà cristiana.

Le considerazioni fatte finora ci hanno poco a poco introdotto nel nucleo della sostanza cristiana. Soprattutto ci ha giovato l'esame delle parole di Gv 14, 6 [«Io sono la Via, la Verità e la Vita»]. Esso ha mostrato che non si tratta solo di qualche cosa di psicologico o di didattico-pedagogico, ma della forma secondo la quale ciò che è cristiano è cristiano. Si può respingere il senso esposto. Si può anche dichiararlo una stoltezza. In tal caso o non lo si è inteso ovvero ci si è scandalizzati. Ma non si può toglierlo dall'insieme della sostanza cristiana e poi sostenere che il resto sia ancora la sostanza cristiana.

Proseguiamo la nostra indagine. Solo da ciò che s'è detto il pensiero neotestamentario della Redenzione trae il suo senso più attivo.

Il peccato non è solamente un torto commesso dall'uomo, che lasci però nel resto intatto il suo essere; esso ha piuttosto strappato l'uomo e con l'uomo il mondo dall'ordinazione a Dio ed ha precipitato l'esistenza nella perdizione. Così la Redenzione non è solamente un raddrizzamento di mancanze esistenti mediante un insegnamento e un modello, o un'altra realizzazione religiosa, che ripara a quello che fino allora era sbagliato, ma un avanzamento di rango della creazione. Essa non è nulla di quello che ha corso nel mondo, ma significa una nuova fondazione dell'esistenza, che poi per conto suo comprende quali elementi: dottrina, orientamento, modello. La Redenzione eleva l'intera esistenza ad un nuovo inizio - il che significa nel contempo che essa la conduce attraverso un declino.

Cristo personalmente non ha bisogno di alcuna espiazione. Egli è puro. E non soltanto perché Egli non abbia peccato, o perché per un mistero della grazia sia stato escluso e preservato dalla sfera della colpa, ma attivamente, creativamente. Egli non è l'Uno fra gli altri tutti; eccezione, ma dinanzi a Dio parimenti parte della totalità - ma sta, benché veramente uomo, fin dal principio dalla parte di Dio. Viene da Dio. E «mandato» nel mondo dal Padre in connessione alla corresponsabilità del peccato. In Giovanni si dice: «Poiché Dio ha mandato il Figlio suo nel mondo, non per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per suo mezzo» (Gv 3, 17); e ancora: «... poiché io sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma per fare la volontà di chi mi ha mandato» (Gv 6, 38). Lo stesso concetto si trova già espresso nei Sinottici; così nell'istruzione agli Apostoli: «Chi mi ha

professato dinanzi agli uomini, per lui mi dichiarerò anch'io dinanzi al Padre mio nei cieli. Chi mi rinnegherà dianzi agli uomini, anch'io lo rinnegherò dinanzi al Padre mio nei cieli ... Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me, accoglie Colui che mi ha mandato» (Mt 10, 32-33.40). Questo «mandare» importa una decisione per gli uomini e un destino per Gesù stesso: «Sono venuto a versar fuoco sulla terra, e come vorrei che fosse già acceso! Con un battesimo debbo essere battezzato e come sono in angustie finché non sia compiuto!» (Le 12, 49-50). E: «Da allora Gesù incominciò a mostrare ai suoi discepoli ch'egli doveva andare a Gerusalemme, e doveva molto soffrire da parte dei sommi sacerdoti, degli anziani e degli scribi; che doveva morire e risorgere al terzo giorno» (Mt 16, 21). Finalmente: «Non doveva forse il Cristo patire tutto questo e così entrare nella sua gloria?» (Le 24, 26).

Nell'ultima Cena viene celebrato il ricordo della liberazione dall'Egitto. Allora era immolato e consumato un agnello, ma il suo sangue veniva spalmato sugli stipiti delle porte, perché lo sterminatore passasse oltre. Da allora in poi il banchetto viene ripetuto ogni anno, e così fece anche Gesù coi suoi. Questo viene raccontato e poi vien detto: «E mentre mangiavano, Egli prese del pane, lo benedisse e lo spezzò e lo diede loro e disse: 'Prendete, questo è il mio corpo'» (Me 14, 22). L'agnello è ucciso, il suo «corpo» è posto sulla tavola ed è stato mangiato. «Egli prese un calice, ringraziò, lo diede loro e disse 'Bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue dell'alleanza, che viene sparso per molti per la remissione dei peccati'» (Mt 26, 27-28). In Luca l'ultima parola suona: «Questo ca-

lice è il nuovo patto, nel mio sangue, che è sparso per voi» (22, 20). Il procedere, l'idea, l'espressione sono completamente costruiti sulla categoria della Redenzione: «per voi».

Lo stesso concetto continua nella storia della passione di Gesù. L'«angoscia» nel Getsemani non significa solo la paura naturale, ma in essa il Redentore sperimenta già di che si tratta in quel «per voi». Egli porta come sua la colpa degli uomini; sente l'orrore della sua terribilità, a Lui solo completamente palese, e l'esigenza dell'espiazione inaccessibile a una sensibilità puramente umana. Da questa coscienza deriva anche l'atteggiamento di Gesù durante la passione, e non solo presso il «mistico» Giovanni, ma anche nei Sinottici.

Sarebbe del tutto impossibile inserire con una considerazione retrospettiva questo senso in una personalità e nel suo comportamento. Il carattere dell'avvenimento deriva tutto da quel «per voi». La morte di Gesù non è né una catastrofe, né un eroismo, né l'impegno del martire per la convinzione che rappresenta, ma qualche cosa di diverso per origine e natura. Cosa del genere non potrebbe esser né pensata né fatta. Dapertutto si tradirebbero le fessure; qui invece è un'unità di getto. Innumerevoli uomini e tra essi di quelli di elevatissima religiosità, e non solamente della più schietta veracità, ma della più lucida avvedutezza, hanno vissuto di quest'avvenimento, com'esso è qui raccontato, della sostanza spirituale e religiosa che è in esso. Essi hanno fatto la prova della loro esistenza su tale avvenimento; hanno «agito e si sono convinti» che essa era vera. Di fronte a ciò impallidiscono tutti i punti di vista psicologici e filosofi-

ci. Qui c'è una struttura essenziale che compenetra anche i gesti e la parola e dà una base all'esistenza per ogni tempo. E il sacrificio redentivo - a cui, dopo, segue, come possente contraccolpo, la Risurrezione. «Non era dunque conveniente che Cristo patisse questo e entrasse nella sua gloria?» (Le 24, 26).

Paolo sviluppa questa idea con una forza che penetra in sempre nuove profondità: «Cristo dunque ha incontrato la morte per noi, al tempo della nostra impotenza, quando eravamo ancora senza Dio. È difficile che anche per un giusto uno incontri la morte - però forse qualcuno può decidersi a morire per un uomo dabbene. [In nessun caso lo farebbe per un cattivo ed ingiusto] Ma Dio mostra il suo amore per noi nel fatto che Cristo è morto per noi, e ciò in un tempo in cui noi eravamo ancora peccatori. Quanto più, ora che siamo giustificati nel suo sangue, saremo salvi per virtù sua dalla collera. Poiché come noi quando eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per la morte del suo Figlio, così tanto più saremo salvi per la sua vita, ora che siamo riconciliati» (Rm 5, 6-10). E ancora: «... per un uomo venne il peccato nel mondo, e col peccato la morte, e cosi la morte è passata in tutti gli uomini perché tutti hanno peccato ... Mentre [là] per la caduta di uno solo i molti sono morti, così ora mediante la redenzione a più forte ragione la grazia di Dio e il dono dell'unico uomo Gesù Cristo si sono diffusi in pienezza sui molti ... là il giudizio su uno divenne condanna [di tutti], qui invece il dono della grazia porta da molte colpe alla giustificazione. Poiché se per la caduta d'uno solo la morte ha regnato per quell'uno, così a più forte ragione coloro che hanno ricevuto la pienezza della grazia e il dono

della giustificazione regneranno nella vita per il solo Gesù Cristo. Come dunque per una caduta sopravvenne la condanna su tutti gli uomini, così per un atto di giustizia pervenne la giustificazione della vita a tutti gli uomini. E come per la disobbedienza di un solo uomo i molti sono stati costituiti peccatori, così per l'obbedienza di un solo i molti sono costituiti giusti» (Rm 5, 12-19). La mediazione diventa un inserimento redentivo: Cristo ha fatto suo ciò che era nostro: il peccato. Così è diventato nostro ciò che era suo: la vita divina.

Noi siamo cristiani in virtù della Redenzione. Ma la Redenzione non significa un'azione il cui effetto sia separabile dalla persona che l'ha compiuta, fosse anche solo per quel tanto per cui le azioni in generale possono venir separate dai loro autori e prese per se stesse nel loro significato e come complesso di effetti. Questa azione ha invece significato e forza di Redenzione solo come azione di questo agente. L'agente deve rimaner collegato con l'azione. Sarà presto chiaro che con ciò s'intende una cosa del tutto determinata.

6. *Gesù Cristo presente nel cristiano e nella Chiesa*

Nelle lettere paoline ritorna di continuo una espressione caratteristica: «In Cristo». Così nelle formule di saluto al principio e nella conclusione; per es. la prima lettera ai Corinti si dirige «alla comunità di Dio in Corinto, a coloro che sono stati santificati in Cristo Gesù», e reca l'amore dell'Apostolo «a tutti coloro che sono in Cristo Gesù». La lettera ai Filippesi si rivolge «a tutti i santi in Cristo». Di Urbano si di-

ce nella lettera ai Romani, che egli è «collaboratore in Cristo» (16, 9). Paolo ammonisce i fedeli che devono «rallegrarsi nel Signore» (Fil 4, 3); egli dice che «essi hanno assunto il Signore Gesù Cristo» e «devono camminare in Lui, radicati in Lui, stando nella fede» (Col 2, 6-7). Che cosa significa questo?

Nella lettera ai Romani, cap. 5, 14-21, si è parlato della Redenzione. Poi vien detto: «Non sapete che tutti quanti siamo battezzati [cioè 'immersi', *n.d.t]* in Cristo Gesù, siamo stati battezzati [cioè 'immersi'] nella sua morte? Noi siamo così stati sepolti con Lui - per il battesimo nella morte - affinché come Cristo fu resuscitato dai morti per la gloria del Padre, così anche noi [destati dallo stesso Padre] abbiamo a camminare nella novità della vita. Poiché se noi siamo concresciuti [con Cristo] nella somiglianza della sua morte, lo saremo anche nella risurrezione. Noi sappiamo dunque che il nostro vecchio uomo è stato crocifisso con Lui, perché sia annientato il corpo del peccato. Perché chi è morto è prosciolto dal peccato. Ma se noi siamo morti con Cristo, così crediamo che anche vivremo con Lui; poiché noi crediamo che Cristo, dopo che è risuscitato dai morti, non muore più: la morte non ha più nessun potere su di Lui. Il suo morire infatti fu un morire al peccato, una volta per tutte; ma la sua vita è una vita per Dio. Così dovete anche voi considerarvi come morti al peccato, ma come viventi per Dio in Gesù Cristo» (Rm 6, 3-11). La Redenzione è un avvenimento che s'è compiuto nella storia, ma ad opera del Figlio di Dio secondo la volontà del Padre e con la forza dello Spirito, il che significa compiuto fin dall'eternità e per mezzo del Risorto e Trasfigurato nel suo essere spiritualizzato

ritornato al Padre, il che vuol dire collocato nell eternità come perennemente valido, come dice specialmente la lettera agli Ebrei nel suo possente capitolo nono. La Redenzione è una realtà compiutasi allora, ma fin dall'eternità compresente ad ogni attimo successivo. Realtà tutta speciale, certo; realtà pneumatica fondata nello Spirito Santo; ma realtà e possanza. Essa si sforza ad accogliere in sé l'uomo, anela a comunicarglisi; cerca di agire su di lui e di trasformarlo. Quindi credere, venir battezzato, esser cristiano, insieme con tutto l'agire cristiano significa inserirsi in questo permanente avvenimento; venirne afferrato ed esserne reso partecipe; in esso stare innanzi a Dio. Ma come? Ricordando, comprendendo, venerando, amando, emulando? Anche così, ma in maniera molto superiore. E caratteristico come Paolo nei passi allegati unisca strettamente il concetto della fede con quello del battesimo. Ma il battesimo è simbolo della rinascita, del morire e del risorgere. Non quindi qualche cosa di psicologico o di etico, ma di pneumatico-reale. L'inserirsi nell'avvenimento della Redenzione, il che si compie nella fede, significa un reale inserirsi, vincolarsi e partecipare. Il fatto riceve luce anche da un altro lato. Che cosa significa l'avvenimento della Pentecoste per l'esistenza cristiana? Dapprima Cristo si è presentato con la sua persona «dinanzi» agli uomini; tra essi e Lui c'era un abisso. Essi non lo hanno compreso; Egli non è divenuto qualcosa di «loro».

La situazione si cambia solo per il fatto della Pentecoste. La Pentecoste fa sì che Cristo, la sua Persona, la sua Vita e la sua azione redentiva diventino una realtà «loro» interiore e «dischiusa». Solo ora diventano «cristiani». La Pentecoste è l'ora natalizia della fede

cristiana come un essere in Cristo; non per una semplice «esperienza religiosa», ma per un'operazione dello Spirito Santo. Il concetto dell'«in» cristiano è la categoria pneumatica fondamentale. Solo allo Spirito di Dio spetta di «scrutare le profondità della divinità» (1 Cor 2, 10). E lo Spirito quello in cui, come in un amore fatto persona il Padre e il Figlio sono una sola cosa. Per Lui anche Cristo riceve il carattere, in forza del quale Egli può essere intimo all'uomo e l'uomo a Lui.

L'intero essere e la vita di Gesù costituiscono una tale realtà pneumatica. Cristo ha vissuto ed è morto allora; ma tutto ciò ch'Egli era e che ha fatto è entrato nella sua esistenza pneumatica ed è vivente adesso. Espressione di questo sono le parole dell'Apocalisse sull'«Agnello che è come ucciso», ma vive ed ha il potere di sciogliere i sigilli (Ap 5, 6). Egli sta in un atto eterno che contiene anche la sua intera azione e il suo destino redentore[13]. Credere ed essere battezzato significa però inserirsi in questo atto e rispettivamente accoglierlo in sé. Significa il morire pneumatico-reale dell'uomo vecchio e il risorgere dell'uomo nuovo, per il fatto che quell'atto della morte e della risurrezione di Gesù, diventato «eterno», si ricompie nel tempo con la fede. L'essere e l'operare cristiano è il compimento con Cristo dell'azione redentiva, continuamente rinnovato; il continuo «spogliarsi dell'uomo vecchio» (Col 3, 9) e il «farsi» del nuovo.

Così si origina la relazione: noi in Cristo; Cristo in

13. Il «Cristo pneumatico», che direttamente indica il Cristo glorificato, è però un'espressione complessa, perché in questo concetto entra pure l'azione del Verbo che operava anche prima dell'Incarnazione. Anche qui la distinzione delle due nature aiuterà a comprendere l'azione causale della divinità e quella strumentale dell'umanità di Cristo *(n.d.t.)*.

noi. Il Cristo spirituale-reale è in una «condizione» tale, da divenire una «sfera di vita», nella quale l'uomo credendo esiste - una potenza «interiore» rispetto ad ogni essere creato, la quale senza intaccare la sua naturale compattezza e dignità, può entrare in esso, essere, operare vivere nell'uomo[14].

Per avvertire tutta l'intensità di ciò che è stato detto, ascoltiamo nella lettera ai Colossesi il parallelo al passo citato di quella ai Romani: «Poiché in Lui abita la pienezza della divinità corporalmente. In Lui voi avete la pienezza, [in lui] che è il Capo di ogni Principato e Potestà, nel quale anche voi siete stati circoncisi con una circoncisione non fatta da mano d'uomo; per la deposizione di questo corpo di carne, per la circoncisione di Cristo, sepolti nel battesimo con Lui, nel quale siete anche stati risuscitati alla fede nella forza di Dio, che ha suscitato Lui dai morti. Anche voi, ch'eravate morti per le trasgressioni e per la vostra carne incirconcisa, ha vivificati insieme con Lui, perdonandoci nella grazia tutti i peccati; estinguendo il documento che [testimoniava] contro di noi con la legge, che ci era contrario, togliendolo via, attaccandolo alla croce» (Col 2, 9-14). Il concetto è brevemente riassunto nella seconda lettera ai Corinti: «Cosi se uno è in Cristo, è una nuova creatura. Le cose vecchie sono passate, eccole divenute nuove» (2 Cor 5, 17). «Fede» non indica perciò nulla di psicologico, non una forma di coscienza, ma un reale stare in relazione e in connessione. Credere, venir rinnovati e «segnati» col battesimo indica un avvenimento me-

li Questa è la variazione paolino-giovannea del concetto sinottico di sequela: la sequela diventa «conrealizzazione».

diante il quale l'uomo entra col Redentore nella reciprocità del pneumatico «esistere in»; figura, opera, passione, morte e risurrezione del Redentore diventano per lui forma e contenuto di una nuova esistenza.

Due espressioni enunciano in modo particolarmente forte questa partecipazione vitale. Nella prima lettera ai Corinti Paolo parla della differenza del nuovo uomo «spirituale» rispetto all'antico, naturale, «psichico». Quello vive di un nuovo principio vitale, lo «Spirito che viene da Dio». Perciò non può essere inteso dall'uomo vecchio. «L'uomo spirituale giudica tutto, ma non è giudicato da nessuno». Poi il testo continua: «Poiché chi ha conosciuto la mente del Signore, così da poterla formulare? Noi però abbiamo il pensiero di Cristo» (2, 12-16). Nello Spirito di Dio noi partecipiamo alla Mente (vouc,) del Redentore. Il pensiero del cristiano si svolge in funzione del modo di sentire, di misurare, di giudicare di Cristo ...

L'altra espressione sta al principio della lettera ai Filippesi e scaturisce tutta da quella intensità di sentimento, che riempie questo scritto: «Dio mi è testimonio quanto io aneli a voi tutti - nel cuore di Gesù, del Cristo» (1, 8). È il parallelo esatto alla «mente di Cristo»: la sua interiorità, la profonda amorosità del suo cuore. Come chi è unito al Signore conosce alla luce del conoscere di Cristo, e così partecipa della sua verità, così egli ama anche sospinto dal suo amore, e partecipa così ad una pienezza di cuore, che oltrepassa le possibilità puramente umane[15].

15. Il fondatore della teologia del Cuore di Gesù è Paolo. In lui si dovrebbero cercare i pensieri e gli atti religiosi, con cui si potrebbero superare i sentìmentalismi che deformano la sfera di realizzazione dell'idea del Cuore di Gesù.

Questo cristiano «esistere in» ha due lati. Uno individuale: «Poiché mediante la Legge io sono morto alla Legge, affinché viva per Iddio. Con Cristo sono io crocifisso; non vivo più come io stesso. Cristo vive in me; per quel tanto che io vivo ancora nella carne, vivo della fede nel Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha dato se stesso per me» (Gal 2, 19-20). Il credente deve effettuare con Cristo l'azione redentiva mediante una vittoria sempre nuova, affinché Cristo «si formi» in Lui (Gal 4, 19), ed egli così «cresca fin alla pienezza dell'età di Cristo» (Ef 4, 13). La figura della persona e del destino di Cristo, con la sua vivente pienezza di forze, viene nuovamente generata in ogni credente, e lo sospinge a crescere nella sua speciale esistenza e, progredendo, a realizzare la pienezza delle sue possibilità ... A questa rappresentazione individuale sta di fronte quella totale: il grande pensiero del «Corpo di Cristo», come è sviluppato soprattutto dalle lettere ai Colossesi ed agli Efesini: «Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, poiché in Lui tutto è stato creato, ciò che è in cielo e sulla terra: il visibile e l'invisibile, Troni e Dominazioni, Principati e Potenze - tutto è stato creato per Lui e da Lui. Ed Egli è in ogni cosa, tutto sussiste in Lui; è anche il Capo del Corpo, della Chiesa; Egli ch'è il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, affinché sia il primo in ogni cosa. Poiché è piaciuto a Dio che in Lui abiti tutta la pienezza, e per mezzo di Lui tutto venga a Lui riconciliato, stabilendo pace nel sangue della sua croce, riconciliando per mezzo di Lui ciò ch'è sulla terra e ciò ch'è nel cielo» (Col 1, 15-20). La medesima relazione che ha col singolo, Cristo l'ha col tutto. Egli fa dell'in-

sieme degli uomini la totalità cristiana, la quale è più della semplice somma dei singoli. Egli è come la loro entelechia; la loro forma interiore e la loro forza organizzatrice. Solo così si forma la Chiesa.

Ciò che così può dirsi della fede, del battesimo e della vita cristiana, vale anche con speciale significato del mistero dell'Eucaristia. Nella prima lettera ai Corinti si dice: «Parlo a persone intelligenti; giudicate da voi ciò che dico. Il calice della benedizione, che noi benediciamo, non è forse comunione col sangue del Cristo? Il pane che spezziamo, non è forse comunione col corpo del Cristo? Infatti, poiché esso è un unico pane, anche noi, che siamo molti, siamo tuttavia solo un corpo; infatti tutti partecipiamo allo stesso pane» (10, 15-17). E di nuovo: «Poiché io ho appreso dal Signore ciò che vi ho anche trasmesso: nella notte in cui venne tradito, il Signore Gesù prese del pane, lo benedisse, lo spezzò e disse: 'Questo è il mio corpo per voi; fate questo in mia memoria'. Parimenti Egli prese il calice dopo la cena, e disse: 'Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, fate questo, ogni volta che ne bevete, in mia memoria'. Poiché ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore fino a che Egli venga. Chi perciò indegnamente mangia il pane o beve del calice, si rende reo del corpo e del sangue del Signore. Controlli perciò ciascuno se stesso e poi mangi il pane e beva del calice. Poiché chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve da sé il giudizio, non discernendo il corpo [del Signore]» (11, 23-29). Se noi richiamiamo il racconto della Cena dei Sinottici, di cui si è già fatto parola, che cosa significa tutto ciò? Con mezzi psicologici e «spiritua-

li» qui non si può uscirne. Qui non si tratta né di un'esperienza di appartenenza religiosa, né di un simbolo di comunanza, ma dell'irrompere d'una realtà particolare, precisamente di quella del mistero. In esso quello che s'è compiuto una volta nella storia diventa sovrastorico e permanente; ma questo sovrastorico-permanente non cessa di rientrare nella storia, non appena coloro che ne hanno l'incarico eseguiscono la cerimonia ch'Egli, ch'era «Signore» ed aveva «ogni potere», istituì quando disse: «fate questo in mia memoria». Quando si compie l'azione liturgica, Cristo è presente con la sua vita, morte e risurrezione, in maniera pneumatico-reale «tra coloro che sono adunati nel suo Nome»; viene da essi «mangiato» ed è «in loro». È il fenomeno del culto cristiano.

Già in Paolo è chiaro lo stretto rapporto tra la fede e il mistero; ancora più chiaro si presenta in Giovanni. Nel grande discorso a Cafarnao sul pane della vita è detto dapprima: «Io sono il pane della vita. Chi viene a me, non avrà più fame» (6, 55). «Pane» è qui Cristo quale vivente Verità; il pane però viene gustato coll'accogliere vitalmente nella fede la sua parola e il suo essere. Allora mormorano gli ascoltatori: come può Egli attribuirsi un simile significato? Ma Egli rinforza ciò che ha detto, anzi gli dà un senso nuovo e più sconcertante: «Io sono il pane della vita [...] Io sono il pane vivo, ch'è disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno. Il pane che io darò, è la mia carne per la vita del mondo» (48.51). Gli uditori protestano di nuovo e più aspramente; ma Gesù riconferma la sua asserzione: «In verità, in verità vi dico, se non mangiate la carne del Figlio dell'Uomo, e non bevete il suo sangue, non avete la vita in voi. Chi

mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna [...] Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me ed io in lui [...] Come il padre vivente ha mandato me, ed io vivo per il Padre, così colui che mangia me, vive di me» (Gv 6, 53-57). Nello svolgersi del discorso il concetto del «pane» si è dunque modificato. Prima Egli è la «verità» e viene mangiato nella fede; poi Gesù è la «carne e il sangue» e viene mangiato gustando del cibo sacramentale. Una prova del profondo rapporto in cui sta l'atto della fede col mistero; di quanto la celebrazione del sacramento è realizzazione della fede nella forma di una reale comunione di vita.

Ma i discorsi che si raggruppano attorno alla Cena (Gv 13—17) dischiudono ciò che v'è di più profondo nel mistero dell'appartenenza tra Redentore e redenti. Così specialmente nella parabola della vite: «Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio in me che non reca frutto, Egli lo taglia e quello che porta frutto, lo pota, affinché porti frutto più abbondante. Voi siete già mondi per la parola che io vi ho detta. Rimanete in me ed io [rimarrò] in voi. Come il tralcio non può portare da sé alcun frutto, se non rimane nella vite, così neppure voi, se non rimanete in me. Io sono la Vite, voi siete i tralci. Chi rimane in me ed io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla» (Gv 15, 1-5).

Qui diventa anche chiaro come la relazione si estenda alla totalità cristiana, alla Chiesa. La Chiesa ha le sue radici nel mistero e vive di esso.

Questi pensieri culminano con ambito per così dire cosmico nella dottrina dell'àvaKecpaXaicoait; [«rica-

pitolazione»] che si ritrova già fondamentalmente nel concetto del «Corpo di Cristo spirituale».

L'intera creazione viene investita dalla forza operativa del Redentore, da Lui compenetrata ed elevata. La lettera agli Efesini dice: «Lodato sia l'Iddio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo, che ci ha benedetti in Cristo con ogni benedizione spirituale nei cieli! Poiché in Lui Egli ci ha eletti avanti la creazione del mondo, affinché siamo santi ed irreprensibili dinanzi a Lui; avendoci predestinati nell'amore a essere suoi figli per Gesù Cristo presso di Lui, secondo il beneplacito della sua volontà, a lode della gloria della sua grazia, con la quale ci ha elargito la grazia nel [suo] prediletto; nel quale abbiamo la redenzione in virtù del suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia, che Egli ha effusa sopra di noi in ogni sapienza ed intelligenza, poiché ci fece conoscere il mistero della sua volontà secondo il suo beneplacito, che Egli preordinò in sé per l'economia della pienezza dei tempi, [che è quello] di riunire tutto sotto un capo nel Cristo, ciò che è in cielo e sulla terra. In lui abbiamo anche ottenuto l'eredità secondo il disegno di Colui che opera tutto secondo il consiglio della sua volontà» (Ef 1, 3-11). E quella ai Colossesi: «Egli ci ha salvati dalla potenza delle tenebre e trasportati nel regno del Figlio del suo amore, nel quale possediamo la redenzione, la remissione dei peccati. Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, poiché in Lui tutto è stato creato, ciò che è in cielo e sulla terra: il visibile e l'invisibile, Troni e Dominazioni, Principati e Potenze - tutto è stato creato per Lui e da Lui. Ed Egli è in ogni cosa, tutto sussiste in Lui; è anche il Capo del

Corpo, della Chiesa; Egli che è il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, affinché sia il primo in ogni cosa. Poiché è piaciuto a Dio che in Luì abiti tutta la pienezza, e per mezzo di Lui tutto venga a Lui riconciliato, stabilendo pace nel sangue della sua croce, riconciliando per mezzo di lui ciò ch'è sulla terra e ciò ch'è nel cielo» (Col 1, 13-21). Il concetto della Chiesa si espande in quello della nuova creazione. Il Cristo pneumatico si inserisce nell'universo, e lo solleva, trasformandolo, al Padre.

La concezione paolina dell'universo redento si completa in quella giovannea del «nuovo cielo e della nuova terra». Il mondo è stato creato per mezzo del *Logos,* secondo il suo archetipo e la sua forza plasmativa. Il mondo è caduto nel peccato e si è così strappato dalla connessione col *Logos.* Ma il *Logos* è venuto nel mondo: s'è fatto «carne», e con ciò la essenziale «Verità» del mondo, la sua «Via» e la sua «Vita» (Gv 14, 6). Egli s'è fatto il suo «Pane» (Gv 6), la sua «Luce» (Gv 8, 1), la forma del suo essere ridonato. Così Egli conduce il mondo, se questo è disposto, ad un nuovo compimento: il singolo ad essere figlio di Dio; l'intera creazione all'esistenza del «nuovo cielo e della nuova terra», di cui parla l'Apocalisse. Ma le visioni finali dell'Apocalisse sono la espressione di questo mondo riunito al Redentore, accolto nella comunione della grazia: la celeste città di Gerusalemme, la creazione tutta trasformata in gloria, che non ha bisogno di alcuna lampada, perché la sua lampada è l'Agnello ... In una volta sola si muta l'immagine, e la «città di Gerusalemme» diventa la «Sposa», che va alle nozze con l'Agnello (Ap 21, 1 ss.).

7. *Gesù Cristo come principio e fine di tutte le cose*

Di fronte a tale processo di pensiero sorge la questione: come debbono essere possibili cose del genere? Non sono fantasticherie o espressioni di stati d'animo soggettivi - se pur non si devono riconoscere in esse deplorevoli accostamenti a rappresentazioni mitiche?

In ultima analisi non si può risolvere la questione muovendo da presupposti intramondani, terreni. Partendo da questi si potrebbe tutt'al più mostrare che una relazione come quella qui sviluppata è piena di significato ed in un certo modo è preparata da condizioni profane; inoltre che là dove la fede accoglie realmente questi pensieri e cerca di conformarvi la vita, ne risulta un'esistenza della massima significazione e limpidità. Del resto si tratta del nucleo della Rivelazione, che solo nella fede può essere fatto proprio. Una indagine nel senso accennato oltrepasserebbe i limiti di questo saggio e noi dobbiamo riservarla per una «antropologia cristiana» da lungo tempo predisposta. Qui deve porsi un'altra questione: la coscienza cristiana vede i problemi che scaturiscono da queste teorie? È conscia dell'inaudito di ciò che qui è affermato? Sa il Nuovo Testamento che queste dottrine implicano conseguenze di vastissima portata per la persona di Cristo? Se deve essere così, allora si devono potere fare su di essa determinate asserzioni che vanno al di là d'ogni possibilità terrena. È cosciente di ciò il Nuovo Testamento e fa queste asserzioni?

Attribuisce esso alla figura storica di Gesù Cristo «quella pienezza dell'essere», ch'è necessaria per la relazione qui esposta? Presupposto anche che Gesù con la risurrezione e la glorificazione sia entrato nella

condizione spirituale («pneumatica») ed in quella sia capace della descritta relazione - ha Egli realmente anche spazio per tutto ciò che deve inerire a Lui? Possono l'uomo singolo, tutti gli uomini, l'insieme della umanità, l'universo entrare in Lui? Non finiscono in una strettoia? Non perde l'universo il suo carattere di libera totalità? perché ciò non abbia ad accadere, Cristo deve possedere una vera onni-comprensione. È il Nuovo Testamento conscio di questa conseguenza e la trae effettivamente? Sì, espressamente ed in parecchi brani e occasioni.

Ci sono innanzitutto l'introduzione della lettera ai Colossesi e il Prologo del Vangelo di Giovanni.

La prima fu già citata; essa dice: «Perciò non cessiamo neppure, dal giorno che ne ricevemmo notizia, di pregare per voi e di chiedere che siate pieni della conoscenza della sua volontà in ogni sapienza e intelligenza spirituale: affinché camminiate in modo degno del Signore, interamente nel suo beneplacito; fecondi in ogni opera buona e crescendo nella conoscenza di Dio, irrobustiti d'ogni forza, secondo la potenza della sua gloria in ogni pazienza e longanimità; con gioia ringraziando il Padre che ci ha resi capaci di aver parte all'eredità dei Santi nella luce. Egli ci ha salvati dalla potenza delle tenebre e trasportati nel regno del Figlio del suo amore, nel quale possediamo la redenzione, la remissione dei peccati. Egli è l'immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione, poiché in Lui tutto è stato creato, ciò ch'è in cielo e sulla terra: il visibile e l'invisibile, Troni e Dominazioni, Principati e Potenze - tutto è stato creato per Lui e da Lui. Ed Egli è in ogni cosa e tutto sussiste in Lui; è anche il Capo del Corpo, della Chiesa; Egli ch'è il principio, il primogenito di tra coloro

che risuscitano dai morti, affinché sia il primo. Poiché è piaciuto a Dio che in Lui abiti tutta la pienezza, e per mezzo di Lui tutto venga a Lui riconciliato, stabilendo pace nel sangue della sua croce, riconciliando per mezzo di Lui ciò ch'è sulla terra e ciò ch'è nel cielo» (1, 9-21).

Qui Cristo appare nella sua esistenza celeste, antecedente alla nascita terrena, come il Figlio dell'eterno Padre - e invero solo in quanto il mondo gli si riferisce. Col maggior rilievo è detto che tutto ciò che esiste risale a Lui: esso «è creato in Lui, per mezzo di Lui e per Lui». Egli è «prima di ogni cosa», e «tutto sussiste in Lui». Più oltre si dice che «in Lui abita la pienezza», e che per mezzo di Lui «tutto viene riconciliato col Padre».

Questo gruppo di espressioni si riferisce alla creazione, alla conservazione ed alla redenzione del mondo. Ciò che è, con la sua essenza e realtà risale a Cristo ed ha in Lui la sua consistenza. Poi si parla di Lui stesso e si dice ch'Egli è «l'immagine del Dio invisibile». Il Padre, in sé inaccessibile, si fa manifesto nel Figlio. La pienezza di significato e d'essenza del Padre diventa manifesta nel Figlio. Noi così non possiamo altro che constatare già qui quel concetto, che poi viene espressamente nominato nel Prologo di Giovanni, cioè del Verbo, che a sua volta presuppone i concetti della parola di Dio veterotestamentaria e dell'idea greca[16].

16. L'introduzione dell'idea non significa affatto «ellenizzazione» del cristianesimo, ma una analogia della fede; il che dovrà essere esposto più esattamente in altro contesto. Questa analogia dice che il Dio redentore è anche il Signore della storia; e che Egli è libero in verità di lasciar elaborare, dal secolare lavoro del popolo greco, un concetto, che poi - appena «il tempo è giusto» - il suo Apostolo assume per spiegare con esso l'essenza del Redentore.

Non solo Giovanni, ma già Paolo li impiega a interpretare la realtà del Cristo. Il Figlio eterno sta al creato come l'idea a ciò che essa fonda, come la Parola di Dio alla cosa creata per mezzo suo. Egli è il compendio delle «idee» e delle «parole» di Dio, e contiene con ciò la radice del senso d'ogni essere. Ora Egli, che esiste da prima di ogni tempo, è entrato nel tempo e col fatto della Redenzione ha riconciliato il mondo col Padre. Facendosi uomo, venne nel mondo come essere corporeo, Colui in cui il mondo era fondato fin da principio per la creazione. Così il Gesù Cristo vivente porta in sé l'onnicomprensione, propria del *Logos*, in forza del quale «Egli ha in tutto il primo posto»; «l'intera pienezza abita in Lui»; Egli può «riconciliare tutto col Padre»; e costituisce «il Capo» del Corpo mistico della Chiesa. Ma Egli stesso, archetipo e parola iniziale del mondo, è l'immagine del Padre. Così idea e parola diventano qualcosa che a sua volta è «fondata» - e questo ci fa ricordare il rapporto nel quale lo scopritore dell'idea, Platone, vede questa come archetipo delle cose, ma parimenti anche come dipendente dal «bene».

Il Prologo di Giovanni dice: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e Dio era il Verbo. Esso era fin dal principio in Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di Lui, e senza di Lui nulla è stato fatto di ciò ch'esiste [...] Egli era nel mondo, e il mondo è stato fatto per opera sua, e il mondo non lo ha conosciuto. Egli venne nella sua proprietà, e i suoi non lo ricevettero [...] Nessuno ha mai visto Dio: il Figlio unigenito, che riposa nel seno del Padre, ce lo ha rivelato» (Gv 1, 1-3.10-11.18).

Se si guarda attentamente, Giovanni non va so-

stanzialmente oltre ciò ch'è stato detto da Paolo, che è il vero dottore del *Logos;* Giovanni non v'aggiunge quasi che il nome ... Già Paolo spiega il rapporto dell'eterna divinità di Cristo rispetto a «Dio» con due rappresentazioni: «Dio» è Padre, la divinità di Cristo è il Figlio suo. Quegli è l'eterno archetipo, Cristo la sua immagine altrettanto eterna; Quegli è colui che è sottratto, invisibile, sconosciuto, Cristo è il suo farsi presente, la sua apparizione, la sua proclamazione. Giovanni aggiunge che la rivelazione del recondito ha la forma della Parola: l'immagine è ciò ch'è espresso ... Anche l'intimità nella quale Giovanni vede il Aóyoc, riferito a Colui che lo pronuncia (Xéycov), il Figlio riferito al Padre e che egli esprime con le parole che Egli è *npòq* TÒV 0eóv («presso Dio»), e con le altre: «riposa nel seno del Padre», si ritrova già in Paolo, dov'egli parla del «Figlio del suo amore». Ambedue parlano del mistero della intimità inaccessibile che si rivela nell fatto che il Logos-Figlio è immagine del Padre. Tanto Paolo che Giovanni accentuano che per mezzo di questi fu fatto il mondo, che esso è sua proprietà, ed Egli è la Luce del mondo - con ciò sottolineano in tutta la sua intera energia la relazione dell'Idea archetipa e della Parola creatrice con le cose. Di questa pienezza del *Logos* poi Giovanni dice (e con ciò fa sentire un nuovo tono di fronte a Paolo) che Egli nella Incarnazione «venne nel mondo». Il Padre che «nessuno ha mai visto» - Paolo dice: ch'è «invisibile» - diventa manifesto per mezzo di Lui. Così Cristo è nel mondo come l'epifania del Padre. Di qui l'inconcepibilità del come potè avvenire ciò che avvenne: il fatto che «le tenebre non hanno compreso la Luce», «la proprietà» non ha accolto il padrone.

Tanto l'immagine paolina che quella giovannea danno così alla nostra questione una risposta univoca. Tra l'uomo e il mondo da un lato e il Cristo dall'altro può esserci il rapporto della vicendevole «esistenza in», perché Cristo porta in sé la pienezza del *Logos* che supera in via assoluta ogni possibile creatura.

Si potrebbe ora obiettare che questa immagine dell'onnicomprensione sia una metafisica e una mistica estranea all'essenza del cristianesimo, che i due «teologi» Paolo e Giovanni hanno immesso nel Nuovo Testamento. Tuttavia contro una simile affermazione dovrebbe render cauti già il fatto che Paolo è colui che per primo ha sviluppato quest'immagine - quello stesso Paolo che pure con la sua dottrina della grazia e della giustificazione è stato dichiarato così insistentemente colui che conserva la sostanza cristiana. Ma se si guarda più attentamente il concetto della totalità si ritrova già in rappresentazioni la cui originarietà nel cristianesimo non può esser messa in dubbio.

Prima di tutto in quella del giudizio:

«Ma quando il Figlio dell'Uomo verrà nella sua gloria e tutti gli angeli con Lui, allora Egli siederà sul trono della gloria; e dinanzi a Lui si raduneranno tutti i popoli, ed Egli li separerà uno dall'altro, come il pastore separa le pecore dai capri. Ed Egli metterà le pecore alla sua destra, ma i capri alla sua sinistra. Allora il Re dirà a quelli che sono alla sua destra: 'Venite, benedetti del Padre mio, prendete possesso del Regno che vi è stato preparato dal principio del mondo. Poiché io avevo fame, e voi m'avete dato da mangiare; avevo sete e mi avete dato da bere; ero nudo e m'avete vestito; ero ammalato ed avete avuto cura di

me; ero in carcere e siete venuti a me'. Allora i giusti gli risponderanno e diranno: 'Signore, quando ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo nutrito, o assetato e ti abbiamo dissetato? Quando ti abbiamo visto come un forestiero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando ti abbiamo visto ammalato e in carcere e siamo venuti a te?'. Ma il Re risponderà loro e dirà: 'In verità vi dico, ogni volta che voi l'avete fatto ad uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me'. Poi dirà a quelli di sinistra: 'Ritiratevi da me, maledetti, nel fuoco eterno ch'è stato preparato per il demonio ed i suoi angeli. Perché io avevo fame e voi non mi deste da mangiare; avevo sete e voi non mi avete dissetato; ero forestiero e non m'avete accolto; ero nudo e non m'avete vestito; ero ammalato ed in carcere e non avete avuto cura di me'. Allora risponderanno anch'essi e diranno: 'Signore quando ti abbiamo visto affamato od assetato, o forestiero o nudo, ammalato o in carcere e non ti abbiamo assistito?'. Allora Egli risponderà e dirà: 'In verità, io vi dico, ogni volta che non avete fatto ciò ad uno di questi più piccoli, non l'avete fatto neppure a me'. E questi entreranno al castigo eterno, i giusti invece nella vita eterna» (Mt 25, 31-46).

Il giudice che qui viene non è «Dio», ma Cristo. E come giudica Cristo? Il contenuto del giudizio appare riferito all'amore - evidentemente sulla falsariga del «primo e più grande comandamento» - anzi alla misericordia nei riguardi del bisogno altrui. Ma ecco che il Giudice non dice: «voi avete usato misericordia, perciò siate benedetti» e «voi avete mancato contro la misericordia, perciò siate maledetti», ma: «io avevo fame e voi mi avete dato da mangiare». Ogni

volta che l'uomo usa carità all'uomo o trascura di farla, egli fa questo a Cristo. Il criterio del giudizio non è perciò «la misericordia», «il valore», la «categoria morale», ma Egli stesso. E non solo in senso pedagogico, in quanto Egli si ponga in un certo modo dietro l'uomo bisognoso d'amore, per appoggiare la sua richiesta con la sua autorità - come si potrebbe ancora sostenere là dove Egli interviene per i fanciulli - ma in modo assoluto, in linea di principio. Ciò che dà all'azione il suo significato per il Regno di Dio non è, in ultima analisi, «il dovere» e «il bene», ma Egli. Egli è la norma; Egli è il bene. Sopra di Lui non c'è nulla d'altro. Il peccato, che impedisce la salvezza, consiste in definitiva in un oltraggio contro di Lui. La buona azione, che pone il fondamento della salvezza, consiste nell'amore per Lui. Ogni azione che abbia un senso cristiano sfocia decisamente in Lui. Egli è il definitivo contenuto e perché dell'agire. Ciò significa, considerato attentamente, la stessa realtà straordinaria, immensa che è affermata nel concetto del *Logos*. Questo la esprime in modo ontologico-metafisico, dicendo: Cristo è l'Archetipo prefiguratore e la Parola primitiva creatrice di tutto ciò che esiste - la rappresentazione del giudizio lo fa in modo etico-pratico, dicendo: Cristo è il contenuto e la misura dell'agire cristiano in senso assoluto. Il bene in ogni azione è Lui. Perciò è solo una conseguenza della coscienza sinottica la derivazione che fa Paolo dell'etica cristiana dall'idea del Corpo di Cristo - la quale dal canto suo afferma che Cristo continua nella storia, come Uomo-Dio glorificato, quel governo di tutto il creato che Egli attua creativamente come *Logos* (cfr. Rm 7, 6; 12, 5 ss.; 1 Cor 15, 12 ss.; 20 ss.).

La concezione secondo la quale Cristo nella sua concreta esistenza è riferito alla totalità di ciò eh'è umano, si ripresenta nel fenomeno dell'Eucaristia, ch'è pure indiscutibilmente pertinente all'essenza di ciò che è cristiano. Tanto le narrazioni dei Sinottici (Mt 26, 26-29; Me 14, 22-25; Le 22, 15-20) come quella della prima ai Corinti (11, 23-25) culminano nel fatto che Cristo ha dato se stesso ai suoi in cibo e bevanda. Non solamente a modo di similitudine - come sarebbe, poniamo, la sua verità, il suo amore, il suo esempio - ma in realtà, proprio se stesso. Questa realtà viene espressa nel discorso della promessa (Gv 6) con un rigore che rasenta l'insopportabile. L'opposizione che il pensiero doveva suscitare nel sentimento degli uditori, non viene calmata ma spinta all'ultima decisione. Con lo stesso rigore, derivante da un uguale intento, con cui nel Prologo si dice non che il Verbo si è fatto «uomo», ma che s'è fatto «carne», anche qui non si dice, come nei Sinottici: «prendete e mangiate, questo è il mio corpo», ma: «se voi non mangiate la carne del Figlio dell'Uomo ...» (6, 53).

Questo vuol dire per la nostra questione che Gesù Cristo ha stabilito se stesso quale alimento della nuova vita, e appunto per ciascun credente. La sua sostanza di vita è il nutrimento dell'esistenza cristiana - il nutrimento per antonomasia, sottolinea Giovanni, senza del quale l'uomo «non ha in sé vita». Di nuovo quindi la stessa realtà inaudita come nelle idee e negli sviluppi precedenti. Gesù si conosce talmente immune da ogni elemento nocivo, negativo, vita così interamente positiva, ch'Egli può dare se stesso in cibo per la più intima appropriazione a coloro che ama e di cui vuol fondare l'eterna salvezza, senza dover te-

mere di diventare per essi in un qualche senso veleno. E non solamente a questo o a quello, che gli è più particolarmente vicino, per esempio a un Giovanni, che Egli «ama», ma a tutti. La sua forza di nutrimento e di vita, di governo e di ricostruzione è così universale, che Egli può esser cibo per tutti. Per ogni singolo ma anche per l'insieme, perché non solamente il singolo e ciascun singolo deve diventare «un corpo» con Lui, ma la totalità credente. A questo allude l'immagine della vite e dei tralci, che è sviluppata nei discorsi d'addio ed in connessione con l'evento dell'istituzione eucaristica - che Giovanni per conto suo non riferisce. Ma a questo pure allude già prima la connessione che Paolo pone nella prima ai Corinti tra l'Eucaristìa e la Chiesa sotto il concetto del «Corpo di Cristo».

Alla fine dell'Apocalisse, che nello stesso tempo costituisce la conclusione di tutta la sacra Scrittura, il fatto della onnicomprensione di Cristo viene espresso ancora una volta come in un possente accordo che compendia tutte le voci della Rivelazione neotestamentaria.

Nelle visioni delle lotte apocalittiche si è realizzata la profezia di Simeone: in Colui che «è stato posto a rovina ed a risurrezione di molti in Israele, e quale segno di contraddizione», si sono definitivamente rivelati «i pensieri dei cuori» (Le 2, 34-35). Il bene e il male, che nel corso della storia erano inseparabilmente mescolati, risultano ora chiaramente separati. Le immagini degli ultimi terrori che scuotono il mondo nelle sue fondamenta hanno smascherato l'illusione che Dio riposi tranquillamente in se stesso di fronte a esistenza chiuse. È divenuto manifesto che tutta la re-

alta è reale in funzione del bene, e in tanto si può dire che è, in quanto essa rende onore a Dio. La visione del Giudizio ha alla fine mostrato che tutto, realtà e senso, riceve la sua definitiva determinazione da Cristo, il Giudice.

Ed ora è detto: «Ed egli mi trasportò in spirito sopra un monte grande e alto, e mi mostrò la santa città di Gerusalemme, discendente dal cielo di Dio, adorna della gloria di Dio. Il suo splendore era come della pietra più preziosa, come iaspide cristallino. Essa aveva una grande muraglia e dodici porte, e sulle porte dodici angeli, e dei nomi erano scritti sopra di esse, che sono i nomi delle dodici tribù dei figli di Israele. Tre porte verso oriente, tre porte verso nord, tre porte verso sud e tre porte verso occidente. E i muri della città avevano dodici pietre basilari e sopra di esse dodici nomi: quelli dei dodici Apostoli dell'Agnello. E quel che parlava con me aveva una canna aurea da misura, per misurare la città, le sue porte e le sue mura. E la città è quadrangolare, e la sua lunghezza è pari alla sua larghezza. Ed egli misurò la città con la canna: dodicimila stadi. La sua lunghezza, larghezza e altezza sono uguali. Ed egli misurò le sue mura: centoquarantaquattro cubiti, a misura d'uomo, che è anche la misura dell'angelo. E il muro era costruito di iaspide, e la città era d'oro puro, simile a limpido vetro. Le fondamenta delle mura cittadine erano ornate di pietre preziose di ogni specie: la prima pietra di fondamento era di iaspide, la seconda di zaffiro, la terza di calcedonio, la quarta di smeraldo, la quinta di sardonice, la sesta di sardio, la settima di crisolito, l'ottava di berillo, la nona di topazio, la decima di crisopraso, l'undicesima di giacinto, la dodice-

sima di ametista. Le dodici porte erano dodici perle: ognuna delle porte era d'una sola perla; e le vie della città erano di oro puro, come il vetro trasparente. Non vi ho visto alcun tempio perché Dio il Signore, l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempio. E la città non abbisogna del sole né della luna per illuminarla; perché la gloria di Dio la rischiara, e la sua lampada è l'Agnello. E cammineranno i popoli alla sua luce, e i re della terra porteranno in essa la loro magnificenza. E le sue porte non saranno chiuse al termine del giorno; là non c'è notte. Essi vi introdurranno ciò che di più magnifico e di più prezioso hanno le nazioni; e non v'entrerà niente d'impuro, nessun operatore di violenza o di menzogna, ma solamente chi sta scritto nel libro della vita dell'Agnello. Ed egli mi mostrò una corrente di acqua viva, splendente come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. E di qua e di là del fiume, in mezzo tra esso e la strada [della città] c'erano alberi della vita, che fruttificano dodici volte: in ogni mese portano il loro frutto, e le foglie degli alberi sono di salute alle nazioni. E non c'è più nessun anatema. E il trono di Dio e dell'Agnello sta in essa, e i suoi servitori lo servono e contemplano la sua faccia, ed il suo nome sta sulla loro fronte. Non c'è più notte ed essi non abbisognano della luce della fiaccola né della luce del sole, perché Dio il Signore irraggia sopra di essi, ed essi regneranno nei secoli dei secoli» (21, 10—22, 5).

La visione allude ad un'ultima sintesi. L'immagine della città celeste contiene la storia dell'Antico Testamento; la Gerusalemme terrestre che già nella profezia è diventata il simbolo dell'universo trasformato dal Messia; ma contemporaneamente anche la rap-

presentazione greco-latina della città, come la più pura forma dell'esistenza umana, che nella sua pienezza di determinazione significa la perfezione del cosmo. Questa città celeste è la sintesi del «nuovo cielo e della nuova terra»; della creazione nella sua realtà resa eterna e trasfigurata in gloria. Espressione di questo è la esuberanza della preziosità; la pienezza della vita alimentata dall'albero paradisiaco; e finalmente il fatto che la Luce, che prima «non era stata accolta» dalle tenebre, ora è entrata nel più intimo della creazione, così che non abbisogna più di lampade.

Al principio del capitolo 21 è poi detto: «Ed io vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché il primo cielo e la prima terra erano passati, e il mare non c'è più. E la città santa, la nuova Gerusalemme, vidi io discendere dal cielo, da Dio, preparata come una sposa che si è ornata per il suo sposo. Ed io udii dal trono una voce possente, che diceva: Ecco la tenda di Dio tra gli uomini, ed Egli abiterà con loro, ed essi saranno il suo popolo, e Dio stesso sarà tra loro ed asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, e non ci sarà più la morte, e non ci sarà né lutto, né grida, né dolore, perché la prima realtà è passata. E parlò Colui che siede sul trono: 'Ecco, io faccio nuove tutte le cose!'» (21, 1-5). Nel nono versetto l'immagine viene ripresa ancora una volta: «E venne uno dei sette Angeli con le sette coppe, piene delle sette ultime piaghe, e mi disse: Vieni, ti mostrerò la Sposa, la consorte dell'Agnello. Ed egli mi portò in spirito sopra un monte grande ed alto e mi mostrò la santa città Gerusalemme, discendente dal cielo, da Dio, con la gloria di Dio» (21, 9-11).

La città «scende dall'alto». Non dimentichiamo

che si tratta d'una visione, nella quale sono eliminate le leggi immediate della realtà e le immagini come gli eventi obbediscono a un'altra significazione. In questa discesa la creazione entra in movimento e con ciò la sua figura si trasforma: l'immagine della città si muta in quella della sposa; la magnificenza della costruzione elevata sopra pietre preziose si trasforma nella vivente bellezza della donna nel suo ornamento nuziale, che muove incontro al suo sposo. Ma lo sposo è l'Agnello, Cristo nella sua dedizione redentrice.

E il movimento dell'amore. *L'eros,* che dimora in tutto il creato, diventa palese ed acquista aspetto visibile. Ma nello stesso tempo esso si tramuta, perché il movimento discende «dal cielo, da Dio». Perciò non corrisponde semplicemente all'anelito del creato verso il Creatore, ma la maniera, come esso si compie, gli vien data da Dio.

Per poter andare a Dio, si deve già venire da Lui. L'insegnamento dei discorsi polemici giovannei, secondo cui può conoscere ed amare Dio solamente chi è nato da Dio, ritorna qui in una relazione cosmica. Può raggiungere Dio come fine solo quell'essere che ha Lui per origine. Dio diventa 1'«omega» e la «fine» solamente là dov'Egli è anche l'«alfa» e il «principio». E che il movimento d'amore sia quello stesso di Dio, emerge chiaramente dal fatto che la parola dell'anelito alla fine del libro è pronunciata contemporaneamente «dalla Sposa» e «dallo Spirito».

Ora la mèta di questo moto d'amore, che porta a compimento il senso d'ogni esistenza, non è «Dio», ma l'«Agnello», quindi Cristo. E affinché ogni dubbio sia tolto che possa trattarsi di una figura mitica, per esempio del «Cristo eterno degli gnostici, l'appello di

amore della sposa e dello Spirito si prolunga in quello del veggente: «Amen, vieni, Signore Gesù!» (22, 20). Gesù Cristo che un giorno visse sulla terra, è l'eterno Tu, amato dall'universo; la mèta della sua aspirazione al valore, del suo anelito a conseguire un significato.

Questo pensiero ha quindi un'esatta corrispondenza con quello del *Logos.* Gesù Cristo è il *Logos* e il Verbo dell'universo, la Parola originaria, il prototipo d'ogni ente - Egli è anche la risposta all'aspirazione al valore e la mèta del moto d'amore dell'universo. Ogni ente viene da Lui, ha in Lui il suo archetipo e la radice del suo significato - ogni ente torna di nuovo a Lui, diventa per Lui «sposa». Egli è il *Logos* del mondo e insieme il suo sposo.

Nei luoghi esposti si tratta quindi non di entusiastica predicazione della pienezza di grazia del Cristo, ma di un pensiero chiaramente e rigorosamente inteso, certo superiore ad ogni naturale concepibilità. Ma tale pensiero scaturisce non da una speculazione o esperienza mistica posteriore - che a sua volta si riconnetta al desiderio che prova ogni comunità di dare un valore assoluto al proprio fondatore - ma dal nucleo stesso del cristianesimo: dalla coscienza che Gesù aveva di sé, e dal rapporto che Egli stabilisce tra sé e gli uomini.

Ma questa posizione di Cristo deve intendersi, come già è stato esposto, movendo dal concetto della mediazione (si veda ciò ch'è stato detto supra, pp. 38-40 e 57 ss.). Cristo è l'Uno e il Tutto cristiano - benché procedente dal Padre ed a Lui indirizzato. Egli abbraccia in sé l'intero esistente, ma come *Logos* del Padre; come Colui nel quale il padre ha creato il

mondo; che Egli ha mandato per la Redenzione del mondo; e che instaura il Regno del Padre. In questo senso termini come quello di ordine o prospettiva «cristocentrica» risultano equivoci, fraintendibili. Cristo non è il centro, ma il Mediatore; Colui ch'è mandato in missione e ritorna in patria: «Via, Verità e Vita» nel senso che è stato spiegato.

CONCLUSIONE

Le considerazioni potrebbero venir sviluppate e approfondite ulteriormente, ma bastano per giustificare la risposta che sola soddisfa alla domanda circa l'essenza del cristianesimo. Essa suona: non c'è una determinazione astratta di tale essenza. Non c'è alcuna dottrina, alcuna struttura di valori morali, alcun atteggiamento religioso od ordine di vita, che possa venir separato dalla persona di Cristo, e dei quali poi si possa dire che siano l'essenza del cristianesimo. Il cristianesimo è Egli stesso; ciò che per mezzo suo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio.

Un contenuto dottrinale è cristiano in quanto viene dalla sua bocca. L'esistenza è cristiana in quanto il suo movimento è determinato da Lui. In tutto ciò che voglia essere cristiano, Egli deve essere compresente.

La persona di Gesù Cristo, nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, è di per sé la categoria che determina l'essere, l'agire, e la teoria di ciò che è cristiano. Questo è un paradosso. Ogni sfera dell'essere contiene certe determinazioni fondamentali, che la caratterizzano nella sua particolarità e la distinguono dalle restanti. Non appena il pensiero cerca di abbracciare teoreticamente un tale ambito, ne astrae

queste determinazioni fondamentali ed ottiene così i presupposti per tutte le asserzioni possibili sugli oggetti di quell'ambito. Questi presupposti o categorie sono necessariamente generali; nel nostro caso invеire la cosa sta diversamente. Là dove in altri casi sta un concetto generale, qui appare una persona storica ... Lo stesso vale anche per il comportamento morale. \nche qui vi sono delle norme ultime di rettitudine e di obbligatorietà. Queste norme sono, appunto per:hé norme, sempre di carattere generale. Appunto per questo esse possono abbracciare qualsiasi situazione e ricevono dall'azione la loro concreta applicazione. Nell'agire cristiano invece al posto della norma generale sta la persona storica di Cristo.

Da ciò sorgono problemi di portata molto estesa. La difficoltà a soddisfare l'esigenza di rinunciare a quella libertà, garantita dal rapporto con una norma, s di sottoporsi ad una persona come a supremo criterio di validità, si manifesta nel pericolo dello scandalo; un pericolo di cui Cristo stesso è conscio, e del quale già s'è fatto parola ...’[7].

I problemi teoretici si prospettano in questioni come le seguenti: se Cristo è la categoria del pensare cristiano, in che modo ci sono dati i contenuti di questo pensiero? Come si innestano le realtà obiettive dell'esistenza in quella forma-base personale? Com'è

17. Forse lo scandalo potrebbe trovarsi anche nella differenza del molo come Cristo si presenta e nel modo come l'aspettava la generalità dei giudei. Per l'accettazione di Cristo come suprema norma morale, sarebbe >otuta bastare la coincidenza di ciò che Egli diceva e di ciò che dice denro la voce della coscienza, voce di Dio, come sembra suggerire Gv 7, 17 *n.d.t).*

costruita l'asserzione cristiana? Come la coscienza cristiana, ecc.? I problemi sono straordinariamente difficili, e l'apparenza è che il pensiero teologico non li abbia ancora veramente abbracciati con lo sguardo. L'apparenza è che esso cerchi la propria scientificità nel condurre il proprio lavoro secondo lo schema delle discipline storiche o filosofiche che costruiscono su categorie astratte - e ponga invece il carattere cristiano solo in qualità particolari del contenuto, rispettivamente nel carattere autoritativo della Rivelazione. Ma come la coscienza cristiana, come l'atto cristiano di conoscenza e il suo procedere metodico, quindi la scienza cristiana debbano essere configurati dal momento che Cristo è la categoria di questa coscienza e di questa conoscenza, non sembra oggetto di ricerca teorica, ma piuttosto lasciato alla imitazione religiosa del Cristo.

Per far sentire a conclusione in una questione particolare l'importanza di queste idee, accenniamo all'affermazione tradizionale che il cristianesimo è la religione dell'amore. Questo è giusto - presupposto che l'«amore», di cui qui si tratta, sia inteso rettamente: non come amore in senso assoluto, neppure come amore religioso in assoluto, ma come quello che è diretto ad una persona determinata: la persona di Gesù, che anzi solo per mezzo di essa è reso possibile in senso assoluto. Se il cristianesimo dev'essere la religione dell'amore, questo può convenire solo nel senso ch'essa è l'amore che si dirige a Cristo, ma per mezzo di Cristo a Dio come pure agli altri uomini. Di esso viene detto che significa per l'esistenza cristiana non solamente un singolo atto determinato, ma «il

primo e più grande comandamento», e che da esso «dipendono la Legge e i Profeti» (Mt 22, 38-40). Esso è quindi senz'altro l'atteggiamento che dà senso a tutto. La vita intera deve essere caratterizzata per virtù sua. Ma che cosa significa questo attuare come amore per Cristo e per mezzo di Lui i diversi doveri morali, che pure devono abbracciare l'esistenza con tutte le sue situazioni e realtà e con tutti i suoi valori? La grande varietà delle azioni, che devono costruire il mondo, come può essere fondata nell'amore per Cristo? Ci è qui vietato anche solo incominciare a rispondere a questa questione. Deve bastare averla accennata.

NOTA DEL TRADUTTORE

Questo libretto porta lo stesso titolo di un'opera celebre di Ludwig Feuerbach (1841), e di un'altra non meno celebre di Adolf Harnack (1907). Ciò significa che la questione è di quelle che si pongono ad ogni tempo. La diversità dei punti di vista dei tre scritti indica la ampiezza del problema, e nello stesso tempo la responsabilità che esso impone. Lo scritto del Feuerbach, idealista di sinistra, infedele alla dottrina ed allo spirito di Hegel, si domanda che cosa può restare del cristianesimo, in una filosofia che ha identificato semplicemente Dio con l'universo. Per lui il cristianesimo non ha di vitale che l'amore religioso dell'uomo per l'uomo.

Harnack, rappresentante del protestantesimo liberale e della moderata critica storica, ci dice la fede che è rimasta, dopo aver separato i Sinottici da Paolo e Giovanni, ridotto Gesù alla dimensione umana, pur riconoscendogli una missione religiosa, straordinaria ed unica da parte di Dio: «Nell'Evangelo non c'è il Figliuolo, ma il Padre soltanto, come Gesù stesso ha dichiarato» *(Essenza del Cristianesimo,* tr. it. 1908^2, p. 143). Egli è abbastanza onesto da riconoscere che Gesù si attribuì il titolo di Figlio di Dio, e tale nome non diede che a sé (p. 129); che era persuaso di conoscere Dio come nessun altro prima di Lui, e sapeva di esse-

re destinato a far partecipi gli altri, con le parole e coi fatti, di questa cognizione e della filiazione da Dio che ne è la conseguenza (p. 128); che poteva dire al Padre: «Tu mi hai amato avanti la fondazione del mondo»; e che solo chi avesse vissuto una vita paragonabile almeno in parte a quella di Gesù potrebbe diffondere un po' di luce sul modo preciso come Gesù intendeva la sua filiazione divina (p. 129). Harnack può ancora esprimere la sua fede con le parole degli Atti: «Perché Dio fece Signore e Messia questo Gesù che voi avete crocifisso» (At 2, 36). Queste espressioni attenuano di molto le precedenti secondo le quali nel Vangelo non c'è il Figlio, ma il Padre solo. Intanto c'è la coscienza di Gesù di essere il Figlio di Dio, e c'è la missione unica e straordinaria che Egli si attribuisce ed a cui gli uomini non potranno sottomettersi se non accettandola, e questo basta per porre il problema del Figlio nel Vangelo. Problema che non potrebbe essere risolto se non da chi avesse vissuto una vita almeno in parte paragonabile a quella di Gesù. Il che praticamente equivale a dire che non si potrà risolvere se non accettando la testimonianza stessa di Gesù e quella di coloro che, come Paolo e Giovanni, hanno lavorato alla propagazione dello stesso messaggio e potevano quindi avere una coscienza o essere in una situazione, almeno in parte paragonabile alla sua.

Allo Harnack rispondeva A. Loisy con *L'Evangile et-l'Église*, in cui rivendicava bensì il posto centrale di Cristo per l'idea del Regno, ma minimizzava poi l'aspetto attuale del Regno stesso, riversando tutto sul suo aspetto futuro. Cristo si era contentato che lo si credesse predestinato a essere Messia quando il Re-

gno si fosse manifestato, senza spiegare di più la figliolanza divina, che rivendicava. Per riconnettere questo piccolo germe con tutta la cristologia paolino-giovannea e con tutto lo sviluppo posteriore del dogma occorreva una teoria dell'evoluzione del dogma, così ardita che diventa quasi inconcepibile con un germe così esiguo, e non poteva certo essere sopportata dal pensiero cattolico dell'inizio del secolo. Se si pensa che tale evoluzione era, nella sua sostanza, già in san Paolo, che ha scritto, secondo Loisy, prima dei Sinottici, diventa impossibile minimizzare l'interpretazione di questi, tanto più che tutti i documenti neotestamentari, anche secondo Loisy, non «devono prendersi come semplici opere letterarie, ma come espressione parziale del grande movimento uscito dal Vangelo predicato da Gesù». «La tradizione letteraria e l'evoluzione del Cristianesimo primitivo si spiegano una con l'altra» *(L'Evangile et l'Eglise*, 2ª ed., p. 15). Ciò non impedirà la ricerca di vari strati diversamente profondi nella tradizione primitiva complessiva e in san Paolo stesso diversi stadi di maturità del suo pensiero, ma farà evitare i salti mortali da uno strato all'altro, mostrando una vera continuità, non solo materiale ma ideale tra il Figlio di Dio dei Vangeli Sinottici e il *Principium, Primogenitus omnium creaturarum* (Col 1, 14) di san Paolo, che cerca solo di spiegare «quello», quasi chiedendosi come sia possibile che Cristo sia Figlio di Dio e che Dio abbia un Figlio senza moltiplicare se stesso; conseguentemente poi il *Logos* di san Giovanni non fa che esprimere in un termine più felice la stessa realtà che è già in san Paolo. Lo storico non penserà nondimeno a negare che l'idea del Cristo sia essenziale al cristianesimo, perché il cri-

stianesimo a tutte le epoche e fin dal suo primo apparire nel Vangelo di Gesù gli apparirà come stabilito sulla fede al Cristo. Egli riconoscerà nelle parole più autentiche di Gesù la sostanza di questa fede ... cioè la predestinazione eterna ed unica del Messia, il suo compito unico nell'economia della salvezza, e il suo rapporto unico con Dio, rapporto che non è fondato sopra una semplice conoscenza della sua bontà, ma sopra una comunicazione sostanziale dello Spirito divino, cioè di Dio stesso al Messia predestinato ... La sorgente di questa fede vivente non è da cercare altrove che nell'anima di Gesù stesso (A Loisy, *op. cit,* pp. 32-33).

Certo il N.T. contiene espressioni più semplici, come quelle dei Sinottici e degli Atti (4, 27: *sanctum puerum tuum Jesum quem unxisti)* accanto alle elevazioni sulla Sapienza eterna che a Lui è stata comunicata, ma tutte hanno come denominatore comune la presenza di Dio in Gesù e si adattano nella loro diversa profondità alla diversa capacità d'intendere dei primi fedeli. Di fronte a questa situazione, l'opera posteriore dei secoli appare solamente come un'opera di schiarita delle prime espressioni naturalmente non sempre critiche, e come la risposta a domande che le prime enunciazioni dovevano,suscitare in chi non rinunciava a pensare, anche se qualche volta questa opera posteriore sembrerà accumulare nuove difficoltà per la insufficienza del linguaggio umano ad esprimere i misteri di Dio.

Il Guardini (uno dei principali autori del rinnovamento liturgico in Germania, nato in Italia nel 1885), considerando qui come superata l'antitesi dei Sinottici da una parte e di Paolo e di Giovanni dall'altra, che

qualche volta è valorizzata come antitesi tra il pensiero di Gesù e quello di Paolo, rivendica in pieno, come elemento essenziale, proprio quello che Hamack sembrava escludere: l'importanza della persona di Gesù. Egli non tratta qui espressamente il problema dei rapporti dei Sinottici con gli scritti paolini e giovannea perché il presente lavoro non è che un saggio preliminare che prepara i lavori più ampi: *Das Bild von Jesus dem Christus in Neuen Testament {La figura di Gesù Cristo nel N. T.)*[1] e *Der Herr (Il Signore)*[2]. Ma egli, allegando i passi dei Sinottici accanto a quelli di Paolo e di Giovanni, mostra in quelli delle sfumature che non possono avere una spiegazione adeguata se non precisamente accostandoli al pensiero paolino e giovanneo. Ciò non toglie però che la stessa verità abbia un diverso rilievo nei Sinottici e negli scritti paolini e giovannei e sia espressa in modo diverso. Se in questi ha il maggiore rilievo la persona del Redentore, in quelli spicca di più il contenuto del messaggio di Gesù, come messaggio del regno di Dio, che è quindi più impersonale.

Il Guardini, mettendo in rilievo quasi esclusivamente il lato personale, ha voluto rivendicare un aspetto essenziale, inseparabile dal cristianesimo, non ignorando ma lasciando in questo lavoro alquanto nell'ombra l'aspetto oggettivo impersonale dell'insegnamento di Cristo.

La questione dell'essenza del cristianesimo ha una nuova importanza oggi che il movimento ecumenico è così promettente. Questo movimento non può cer-

1. Tr. it. Morcelliana, Brescia 1964[3] (in ristampa).
2. Tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1981[8].

o pretendere di ridurre il cristianesimo alla sola sua issenza, ma anche a tutto ciò che con essa si accorda, da un'idea chiara della essenza può servire a distinguere ciò che ha valore sostanziale e permanente, da :iò che è accidentale, storicamente contingente e juindi anche transitorio; ciò che dev'essere comune a utti, da ciò che può essere lasciato ad una legittima varietà.

INDICE DEI PASSI BIBLICI CITATI

INDICE

Opere di Romano Guardini

Accettare se stessi, 2 ed.

L'Angelo. Cinque meditazioni

Ansia per l'uomo, 2 voll. (in ristampa)

Appunti per un'autobiografia

Contemplazione sotto gli alberi

La conversione di S. Agostino, 2 ed.

La coscienza. Il bene - Il raccoglimento, 5 ed. riv.

Dante, 4 ed.

Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964

Dostojewskij. Il mondo religioso, 5 ed.

Elogio del libro, 2 ed.

L'esistenza e la fede (in ristampa)

L'essenza del cristianesimo, 9 ed.

Etica, a cura di M. Nicoletti e S. Zucal

Fede - Religione - Esperienza. Saggi teologici, 2 ed.

La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento, 4 ed.

La fine dell'epoca moderna - Il potere, 9 ed.

Hòlderlin. Immagine del mondo e religiosità, 2 voli, inseparabili

Introduzione alla preghiera, 9 ed.

Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo, 3 ed.

Lettere sull'autoformazione, 6 ed.

Libertà - Grazia - Destino, 3 ed.

Linguaggio - Poesìa - Interpretazione, 3 ed. aumentata

La Madre del Signore. Una lettera, 2 ed.

// messaggio di San Giovanni. Meditazioni sui testi dei discorsi dell'addio e della prima lettera, 2 ed.

Miracoli e segni, 2 ed.

Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana, a cura di S. Zucal, 2 ed.

La morte dì Socrate. Interpretazione dei dialoghi platonici Eutifrone, Apologia, Critone *e* Fedone, 4 ed.

Natale e Capodanno. Pensieri per far chiarezza, 2 ed.

Natura - Cultura - Cristianesimo. Saggi filosofici

L'opera d'arte, 2 ed.

L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente

Parabole

Pascal, 4 ed.

La Pasqua. Meditazioni

Pensatori religiosi, 2 ed.

Preghiera e verità. Meditazioni sul Padre Nostro, 2 ed.

Preghiere teologiche, 6 ed.

Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi *come interpretazione dell'esistenza,* 2 voli, (in ristampa)

La realtà della Chiesa, 4 ed.

La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù (in ristampa)

Ritratto della malinconia, 5 ed.

La Rosa Bianca, a cura di M. Nicoletti, 8 ili. f.t.

Il Rosario della Madonna, 5 ed.

San Francesco

La Santa Notte. Dall'Avvento all'Epifania

Sapienza dei Salmi (in ristampa)

Scritti politici, a cura di M. Nicoletti (in preparazione)

Il senso della Chiesa (in ristampa)

Lo spirito della liturgia -1 santi segni, 9 ed.

Tre interpretazioni scritturistiche. In principio era il Verbo - L'amore cristiano -L'attesa della creazione

Tre scritti sull'università, a cura di M. Farina

Virtù. Temi e prospettive della vita morale, 4 ed.

La visione cattolica del mondo, a cura di S. Zucal

La vita della fede (in ristampa)

Volontà e verità. Esercizi spirituali, 2 ed.

ROMANO GUARDINI

L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

Nel 1841 fu pubblicato il libro di Ludwig Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, nel 1907 quello di Adolf von Harnack, portante lo stesso titolo. I due celebri scritti, che tante controversie accesero nel mondo cristiano e fuori di esso, appaiono, il primo, distruttivo e, il secondo, riduttivo di ciò di cui intendevano precisare l'essenza: né certo la religione «umanistica» feuerbachiana, né l'orientamento «liberale» harnackiano con la limitazione drastica del *kérygma* evangelico alla sola proclamazione del Regno, sono adeguati all'oggetto della loro indagine.

Con quest'opera, che, in brevi ma incisive pagine, affronta il medesimo sgomentante tema, Romano Guardini propone alcune idee fondamentali sull'essenza di quella realtà che ha inserito nella storia del mondo l'esigenza tormentosa e beatificante della scelta: il messaggio di vita divina, l'annuncio di salvezza, la rivelazione della verità trascendente nel Cristo. Quest'essenza, messa a confronto con la sostanza di altre predicazioni «religiose» come quella buddhistica, l'eleva da esse nella sua assoluta eterogeneità: *non* è un discorso di consolazione, *non* è un metodo etico, *non* è un'elaborazione teoretica dell'esistenza umana e del mondo. È una *Persona* che si propone alla *persona*, al singolo impegnato nel suo destino, come *Via, Verità e Vita*, come il supremo Mediatore, che, con la sua umanità unita alla divinità, nella potenza dello Spirito Santo, riconduce l'uomo e il cosmo, superata la distanza prodotta dal peccato, al Padre creatore.

ROMANO GUARDINI (1885-1968) è stato una delle figure più rappresentative della storia culturale europea del sec. XX. Presso la Morcelliana sono in corso di stampa le *Opere Complete*.

ISBN 88-372-1502-9

€ 7,00



